

GOLD EDITION

# SEJARAH TUHAN

Kisah 4.000 Tahun Pencarian Tuhan  
dalam Agama-Agama Manusia



# KAREN ARMSTRONG

"Karya impresif dan mengagumkan  
yang akan memberikan wawasan dan kepuasan  
pada ribuan pembaca awam."

—*The Washington Post Book World*

“Sangat enak dibaca dan harus dibaca ... Karen Armstrong telah banyak membaca dan tidak melewatkan satu pun. Dia menyajikan pandangan paling solid tentang Tuhan yang dapat diuraikan dalam sebuah buku.”

—Anthony Burgess,

*The Observer*

“Dia menyegarkan pemahaman tentang apa yang sudah kita ketahui dan memberikan pengenalan yang jelas tentang yang tak kita ketahui ... ‘Kerinduan,’ kata Agustinus, ‘membuat hati menjadi dalam.’ Itulah tema yang mengalir di sepanjang buku yang lugas ini, beserta sebersit harapan yang mengakhirinya.”

—Robert Runcie,

Mantan Uskup Agung Canterbury

“Buku yang sangat menantang secara intelektual. Cara yang memesona dalam mendekati subjeknya.”

—Rabi Julia Neuberger

“Brilian dan autoritatif .... Survei yang luar biasa, sejarah agama yang [sangat] kaleidoskopis ... menyeluruh, cerdas, dan sangat enak dibaca.”

—*Kirkus Reviews*

“Selain banyak menyajikan sejarah agama, [Armstrong] juga mendiskusikan berbagai filosof, mistikus, dan pembaru yang terkait dengan agama-agama itu .... Buku yang sangat bagus dan informatif.”

—*Library Journal*

“Sejarah komparatif yang hebat dan menyeluruh ... tanpa takut-takut menyoroti landasan sosiopolitik bagi mengakar, berkembang, dan berubahnya agama-agama.”

—*Publishers Weekly*

**MIZAN PUSTAKA: KRONIK ZAMAN BARU** adalah salah satu lini produk (*product line*) Penerbit Mizan yang menyajikan buku-buku bertema umum dan luas yang merekam informasi dan pemikiran mutakhir serta penting bagi masyarakat Indonesia.

[OceanofPDF.com](http://OceanofPDF.com)

# SEJARAH TUHAN

Kisah 4.000 Tahun Pencarian Tuhan dalam Agama-Agama Manusia

KAREN ARMSTRONG

**mizan**  
SALEK ZAMAN KEMU

[OceanofPDF.com](http://OceanofPDF.com)

KRONIK ZAMAN BARU

SEJARAH TUHAN:  
KISAH 4.000 TAHUN PENCARIAN TUHAN  
DALAM AGAMA-AGAMA MANUSIA  
Diterjemahkan dari

*A History of God: The 4,000-Year Quest of Judaism,  
Christianity and Islam*

Karya Karen Armstrong  
Copyright © 1993 oleh Karen Armstrong  
All rights reserved under and PanAmerican Copyright Conventions.  
Terbitan Ballantine Books, New York.  
Hak terjemahan dalam bahasa Indonesia pada Penerbit Mizan

Penerjemah: Zaimul Am  
Penyunting: Yuliani liputo

Hak cipta dilindungi undang-undang  
All rights reserved

Diterbitkan pertama kali pada Syawwal 1432 H/September 2011, oleh:

Penerbit Mizan  
PT Mizan Pustaka  
Anggota IKAPI  
Jln. Cinambo No. 135 (Cisaranten Wetan),  
Ujungberung, Bandung 40294  
Telp. (022) 7834310 – Faks. (022) 7834311  
email: [khazanah@mizan.com](mailto:khazanah@mizan.com)  
<http://www.mizan.com>

Desainer sampul: Andreas Kusumahadi

E-ISBN 978-602-441-049-0

Didigitalisasi dan didistribusikan oleh:



Gedung Ratu Prabu I Lantai 6  
Jln. T.B. Simatupang Kav. 20  
Jakarta 12560 - Indonesia  
Phone: +62-21-78842005  
Fax.: +62-21-78842009

email: [mizandigitalpublishing@mizan.com](mailto:mizandigitalpublishing@mizan.com)  
<http://www.mizan.com>

[OceanofPDF.com](http://OceanofPDF.com)

# ISI BUKU

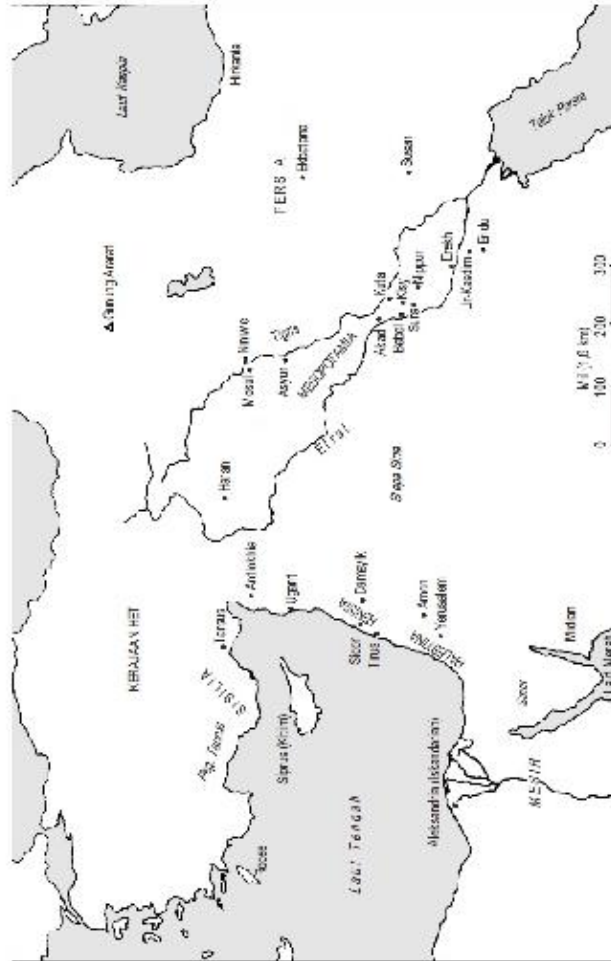
Peta-Peta  
Pendahuluan

1. Pada Mulanya ...
2. Tuhan Yang Satu
3. Cahaya bagi Kaum Non-Yahudi
4. Trinitas: Tuhan Kristen
5. Keesaan: Tuhan Islam
6. Tuhan para Filosof
7. Tuhan Kaum Mistik
8. Tuhan bagi para Reformis
9. Pencerahan
10. Kematian Tuhan?
11. Adakah Masa Depan bagi Tuhan?

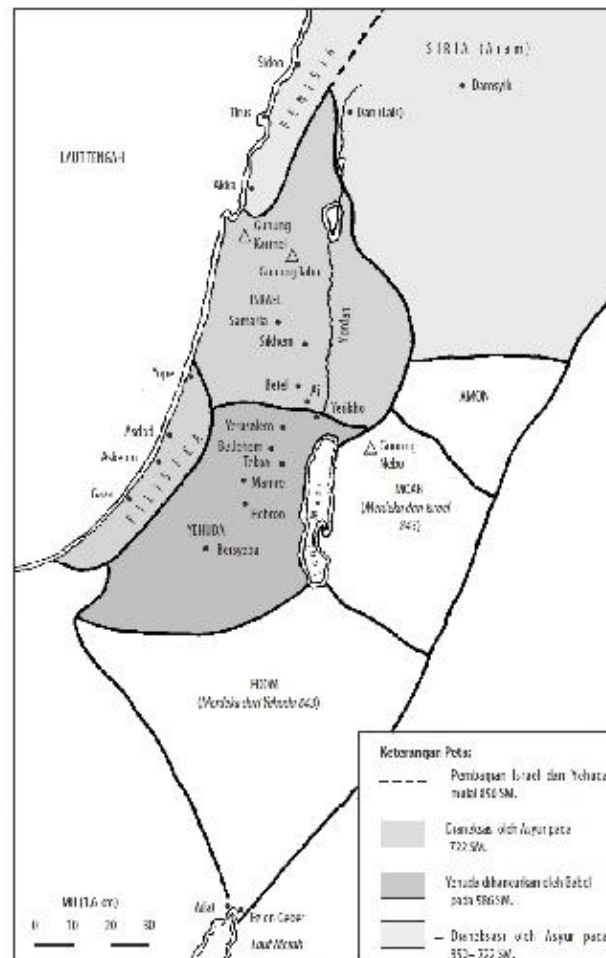
Glosarium  
Catatan-Catatan  
Bacaan lebih lanjut  
Indeks  
Tentang Penulis

[OceanofPDF.com](http://OceanofPDF.com)

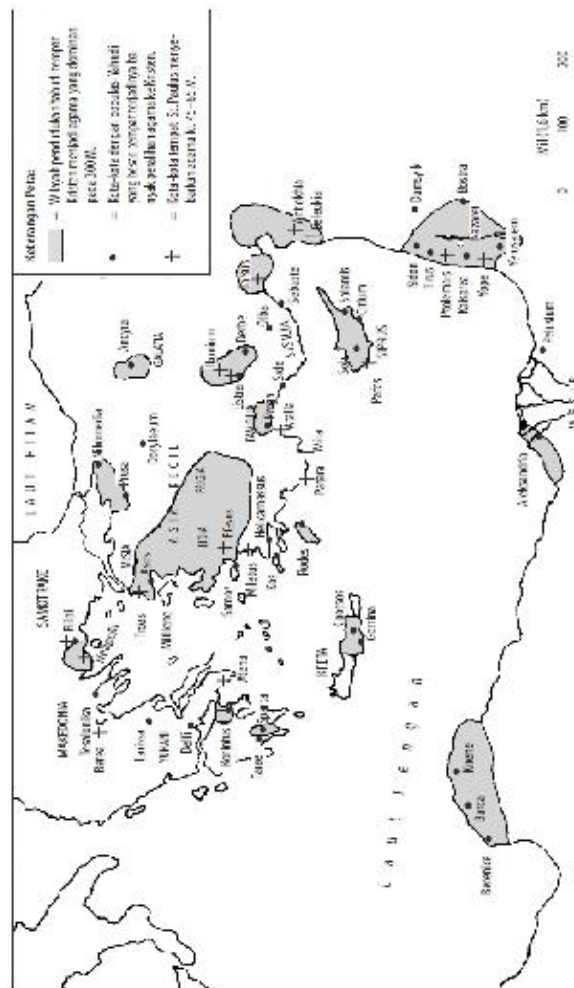




Timur Tengah Kuno



Kerajaan Israel dan Yehuda 722-586 SM

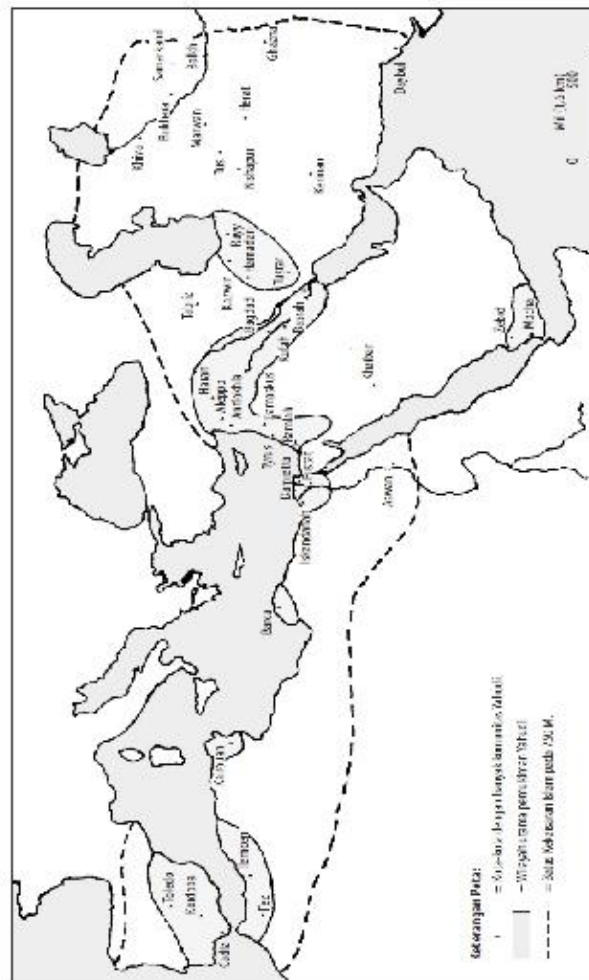


Kristen dan Yudaisme 50-300 M

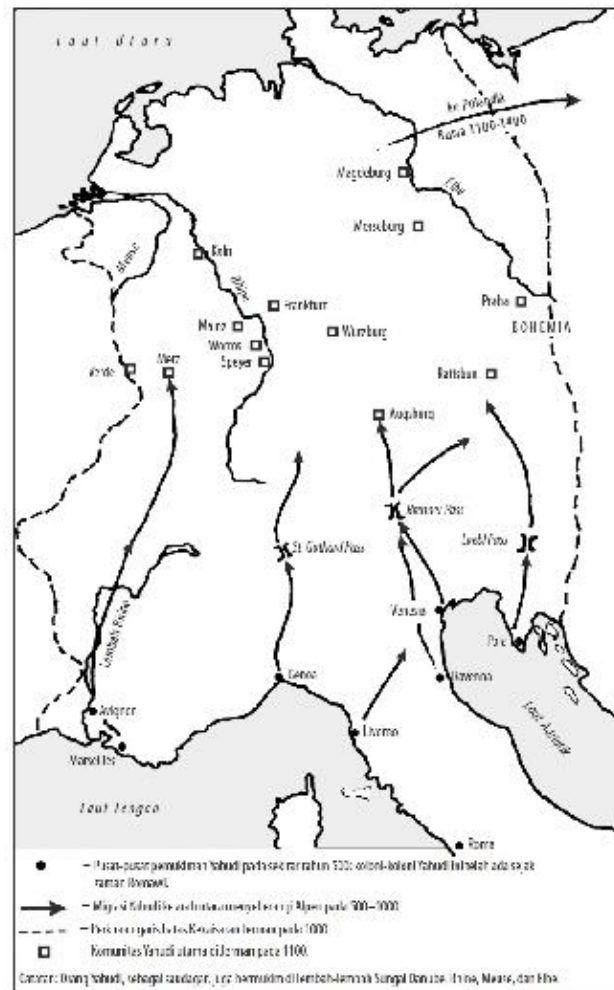






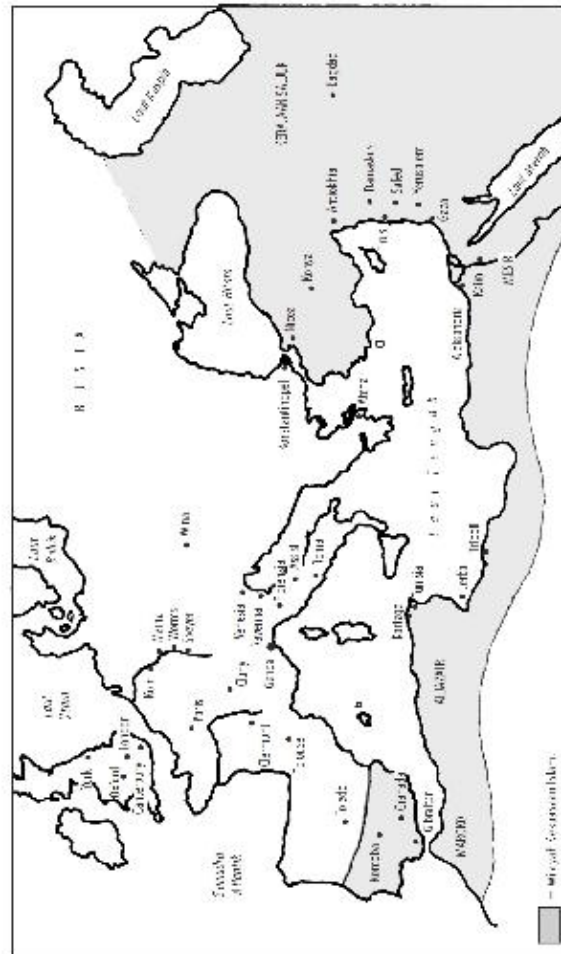


Komunitas Yahudi di wilayah Islam sekitar 750 M



Pemukiman Yahudi di Prancis Timur dan Jerman 500-1100 M





Kristen Bara: Baru selama Abad Pertengahan

## Pendahuluan

Sejak kecil saya telah memiliki kepercayaan keagamaan yang kuat, tetapi dengan sedikit keimanan kepada Tuhan. Ada perbedaan antara *kepercayaan* kepada seperangkat proposisi dengan *keimanan* yang memungkinkan kita menaruh keyakinan akan kebenaran proposisi-proposisi itu. Secara implisit, saya percaya Tuhan itu ada; saya juga beriman kepada kehadiran sejati Kristus dalam Ekaristi, kepada kebenaran sakramen, kepada kemungkinan keabadian neraka, dan kepada realitas objektif peleburan dosa. Akan tetapi, saya tidak bisa mengatakan bahwa kepercayaan saya terhadap semua ajaran agama tentang realitas sejati ini memberi bukti kepada saya bahwa kehidupan di dunia ini sungguh-sungguh baik atau bermanfaat. Keyakinan masa kecil saya tentang ajaran Katolik Roma lebih merupakan sebuah kredo yang menakutkan. James Joyce menyuarakan hal ini dengan tepat dalam bukunya *Portrait of the Artist as a Young Man*; saya mendengarkan khotbah tentang api neraka. Kenyataannya, neraka merupakan realitas yang lebih menakutkan daripada Tuhan karena neraka adalah sesuatu yang secara imajinatif bisa betul-betul saya pahami. Di pihak lain, Tuhan merupakan figur kabur yang lebih didefinisikan melalui abstraksi intelektual daripada imajinasi. Ketika berumur delapan tahun, saya pernah diharuskan menghafal jawaban katekismus terhadap pertanyaan “Apakah Tuhan itu?”: “Tuhan adalah Ruh Mahatinggi, Dia ada dengan sendirinya dan Dia sempurna tanpa batas.” Tidak mengherankan jika konsep itu kurang bermakna buat saya. Bahkan, mesti saya akui, hingga saat ini konsep itu masih membuat saya bergidik. Konsep itu juga merupakan sebuah definisi yang amat kering, angkuh, dan arogan. Sejak menulis buku ini, saya pun menjadi yakin bahwa konsep semacam itu juga tidak benar.

Ketika remaja, saya mulai menyadari bahwa ternyata ada sesuatu pada agama yang lebih daripada sekadar rasa takut. Saya telah membaca tentang kisah kehidupan para rahib, puisi-puisi metafisik, T.S. Eliot, dan beberapa tulisan mistik yang lebih sederhana. Saya mulai tergugah oleh keindahan liturgi dan, meskipun Tuhan masih tetap terasa jauh, saya dapat merasakan kemungkinan untuk mendekatkan jarak kepadanya dan bahwa penampakkannya akan mengubah seluruh realitas ciptaan. Untuk mencapai ini, saya pun memasuki sebuah ordo keagamaan. Sebagai seorang biarawati

yang masih baru lagi belia, saya belajar lebih banyak tentang iman. Saya mengkaji apologetika, kitab suci, teologi, dan sejarah gereja. Saya mempelajari sejarah kehidupan biara dan terlibat dalam pembicaraan panjang lebar tentang peraturan ordo saya yang konon mesti dipelajari melalui hati. Anehnya, Tuhan terasa tidak hadir di dalam semua ini. Perhatian justru dipusatkan kepada perincian sekunder dan aspek-aspek pinggiran dari agama. Saya bergulat dengan diri saya sendiri dalam doa, mencoba mendorong pikiran saya untuk menjumpai Tuhan. Namun, dia tetap terasa sebagai pengawas yang dengan ketat mencermati semua pelanggaran aturan yang saya lakukan atau benar-benar tidak hadir. Semakin banyak saya membaca tentang kekhusyukan para rahib dalam berdoa, semakin saya merasa gagal. Saya menjadi sadar betapa miskinnya pengalaman keagamaan saya, itu pun telah direkayasa oleh perasaan dan imajinasi saya sendiri. Terkadang, rasa pengabdian muncul sebagai respons estetik terhadap keindahan senandung gregorian dan liturgi. Akan tetapi, tak satu pun yang sungguh-sungguh terjadi pada diri saya yang berasal dari kekuatan di luar diri saya. Saya tidak pernah membayangkan Tuhan sebagaimana digambarkan oleh para nabi dan kaum mistik. Yesus Kristus, yang lebih sering dibicarakan orang Kristen ketimbang “Tuhan” itu sendiri, tampaknya cuma merupakan figur historis murni yang terjalin erat dengan masa lalu. Saya juga mulai punya keraguan besar terhadap doktrin gereja. Bagaimana mungkin mengetahui dengan pasti bahwa Yesus sang manusia merupakan inkarnasi Tuhan dan apa arti kepercayaan itu? Apakah Perjanjian Baru benar-benar mengajarkan doktrin Trinitas yang rumit—dan sangat kontradiktif—atau, sebagaimana banyak aspek keimanan lainnya, merupakan hasil buatan para teolog berabad-abad setelah wafatnya Yesus di Yerusalem?

Akhirnya, dengan penuh penyesalan, saya meninggalkan kehidupan di biara, dan, segera setelah terbebaskan dari beban kegagalan dan ketidakmampuan yang mengendap dalam diri saya, saya pun merasakan betapa keimanan saya kepada Tuhan diam-diam menyurut. Dia tidak pernah mengunjungi hidup saya walaupun saya telah mengerahkan segenap usaha terbaik untuk memungkinkan hal itu dilakukannya. Kini, saya tidak lagi merasa berdosa dan mencemaskannya. Dia terlalu jauh dari kemungkinan untuk menjadi suatu realitas. Akan tetapi, perhatian saya kepada agama terus berlanjut. Saya merancang sejumlah acara televisi mengenai sejarah

awal Kristen dan hakikat pengalaman keagamaan. Semakin saya mempelajari sejarah agama, semakin saya mendapat pembenaran akan keraguan yang telah ada dalam diri saya sebelumnya. Doktrin-doktrin Kristen yang pernah saya terima dengan tidak kritis ketika kecil ternyata memang buatan manusia, yang telah dikonstruksikan selama berabad-abad silam. Sains tampaknya telah mengesampingkan Tuhan Pencipta dan para sarjana biblikal telah membuktikan bahwa Yesus tidak pernah mengklaim dirinya suci. Sebagai pengidap epilepsi, saya kadang melihat kilasan yang saya ketahui sebagai sekadar gangguan neurologis semata: apakah penampakan dan kekhusyukan yang dialami orang-orang suci itu juga sekadar gangguan mental? Tuhan semakin tampak sebagai sesuatu yang sudah diterima begitu saja oleh manusia.

Selama menjadi biarawati, saya tidak percaya bahwa pengalaman saya tentang Tuhan adalah pengalaman yang istimewa. Gagasan saya tentang Tuhan telah terbentuk di masa kecil dan tidak berkembang lagi seperti pengetahuan saya dalam disiplin ilmu yang lain. Saya telah memperbaiki pandangan kekanak-kanakan saya yang simplistik tentang Tuhan Bapa; saya telah mendapatkan pemahaman yang lebih matang tentang kompleksitas keadaan manusia daripada yang mungkin saya miliki di masa kanak-kanak. Namun, ide-ide masa kecil saya yang membingungkan tentang Tuhan belum berubah atau berkembang. Banyak orang yang tidak memiliki latar belakang keagamaan seperti saya mungkin juga mendapatkan bahwa pandangan mereka tentang Tuhan pun telah terbentuk di masa kecil. Sejak saat itu pula, kita telah meninggalkan hal-hal kekanak-kanakan dan membuang gagasan tentang Tuhan masa kecil kita.

Namun, kajian saya tentang sejarah agama telah mengungkapkan bahwa manusia adalah makhluk spiritual. Ada alasan kuat untuk berpendapat bahwa *Homo sapiens* juga merupakan *Homo religiosus*. Manusia mulai menyembah dewa-dewa segera setelah mereka menyadari diri sebagai manusia; mereka menciptakan agama-agama pada saat yang sama ketika mereka menciptakan karya-karya seni. Ini bukan hanya karena mereka ingin menaklukkan kekuatan alam; keimanan awal ini mengekspresikan ketakjuban dan misteri yang senantiasa merupakan unsur penting pengalaman manusia tentang dunia yang menggentarkan, namun indah ini. Sebagaimana seni, agama merupakan usaha manusia untuk menemukan

makna dan nilai kehidupan, di tengah derita yang menimpa wujud kasatnya. Seperti aktivitas manusia lainnya, agama dapat disalahgunakan, bahkan tampaknya justru itulah yang selalu kita lakukan. Ini bukanlah hal yang secara khusus melekat pada para penguasa atau pendeta sekular yang manipulatif, melainkan adalah sesuatu yang sangat alamiah bagi manusia. Sekularisme kita sekarang ini merupakan eksperimen yang sepenuhnya baru, yang belum pernah ada presedennya di dalam sejarah manusia. Kita masih perlu menyaksikan keberhasilannya. Namun, tak kalah benarnya jika dinyatakan bahwa humanisme liberal Barat bukanlah sesuatu yang secara alamiah datang kepada kita; sebagaimana apresiasi atas seni atau puisi, ia harus ditumbuhkan. Humanisme itu sendiri merupakan sebuah agama tanpa Tuhan— tidak semua agama, tentunya, bersifat teistik. Cita-cita etika sekular kita mempunyai disiplin pikiran dan hatinya sendiri dan menyediakan bagi manusia sarana untuk menemukan keyakinan pada makna tertinggi kehidupan manusia seperti yang pernah disediakan oleh agama-agama konvensional.

Ketika saya mulai meneliti sejarah ide dan pengalaman tentang Tuhan dalam tiga kepercayaan monoteistik yang saling berkaitan—Yahudi, Kristen, dan Islam—saya berharap menemukan bahwa Tuhan hanya merupakan proyeksi kebutuhan dan hasrat manusia. Saya kira “dia” akan mencerminkan rasa takut dan kerinduan masyarakat pada setiap tahapan perkembangannya. Prediksi-prediksi saya tidak seluruhnya tidak terbukti, tetapi saya benar-benar dikejutkan oleh beberapa penemuan saya. Seandainya saya telah mengetahui semua itu tiga puluh tahun lalu, ketika saya mulai menjalani kehidupan di biara, pengetahuan itu tentu akan menyelamatkan saya dari ketegangan ketika mendengar—dari para monoteis terkemuka ketiga agama itu—bahwa ketimbang menanti Tuhan untuk turun dari ketinggian, saya mesti secara sengaja menciptakan rasa tentang dia di dalam diri saya. Para rahib, pendeta, dan sufi yang lain menyalahkan saya karena mengasumsikan bahwa Tuhan—dalam pengertian apa pun—adalah realitas yang “ada di luar sana”. Mereka dengan tegas memperingatkan saya untuk tidak berharap mengalami Tuhan sebagai fakta objektif yang bisa ditemukan melalui proses pemikiran rasional biasa. Mereka tentu akan mengatakan kepada saya bahwa dalam pengertian tertentu, Tuhan merupakan produk imajinasi kreatif, seperti halnya seni dan musik yang bagi saya sangat inspiratif. Beberapa monoteis terkemuka

bahkan dengan tenang dan tegas mengatakan kepada saya bahwa Tuhan tidak sungguh-sungguh ada—namun demikian “dia” adalah realitas terpenting di dunia.

Buku ini bukanlah tentang sejarah realitas Tuhan yang tak terucapkan itu, yang berada di luar waktu dan perubahan, melainkan merupakan sejarah persepsi umat manusia tentang Tuhan sejak era Ibrahim hingga hari ini. Gagasan manusia tentang Tuhan memiliki sejarah, karena gagasan itu selalu mempunyai arti yang sedikit berbeda bagi setiap kelompok manusia yang menggunakannya di berbagai periode waktu. Gagasan tentang Tuhan yang dibentuk oleh sekelompok manusia pada satu generasi bisa saja menjadi tidak bermakna bagi generasi lain. Bahkan, pernyataan “saya beriman kepada Tuhan” tidak mempunyai makna objektif, tetapi seperti pernyataan lain umumnya, baru akan bermakna jika berada dalam suatu konteks, misalnya, ketika dicetuskan oleh komunitas tertentu. Akibatnya, tidak ada satu gagasan pun yang tidak berubah dalam kandungan kata “Tuhan”. Kata ini justru mencakup keseluruhan spektrum makna, sebagian di antaranya ada yang bertentangan atau bahkan saling meniadakan. Jika gagasan tentang Tuhan tidak memiliki keluwesan semacam ini, niscaya ia tidak akan mampu bertahan untuk menjadi salah satu gagasan besar umat manusia. Ketika sebuah konsepsi tentang Tuhan tidak lagi mempunyai makna atau relevansi, ia akan diam-diam ditinggalkan dan digantikan oleh sebuah teologi baru. Seorang fundamentalis akan membantah ini, karena fundamentalisme antihistoris; mereka meyakini bahwa Ibrahim, Musa, dan nabi-nabi sesudahnya semua mengalami Tuhan dengan cara yang persis sama seperti pengalaman orang-orang pada masa sekarang. Namun, jika kita memperhatikan ketiga agama besar kita, menjadi jelaslah bahwa tidak ada pandangan yang objektif tentang “Tuhan”: setiap generasi harus menciptakan citra Tuhan yang sesuai baginya. hal yang sama juga terjadi pada ateisme. Pernyataan “saya tidak percaya kepada Tuhan” mengandung arti yang secara sepintas berbeda pada setiap periode sejarah. Orang-orang yang diberi julukan “ateis” selalu menolak konsepsi tertentu tentang ilah. Apakah “Tuhan” yang ditolak oleh ateis masa sekarang adalah Tuhannya para patriark, Tuhan para nabi, Tuhan para filosof, Tuhan kaum sufi, atau Tuhan kaum deis abad ke-18? Semua ketuhanan ini telah dimuliakan sebagai Tuhan Alkitab dan Al-Quran oleh umat Yahudi, Kristen, dan Islam pada berbagai periode perjalanan sejarah mereka. Kita akan menyaksikan

bahwa mereka sangat berbeda satu sama lain. Ateisme sering merupakan keadaan transisi, makanya orang Yahudi, Kristen, dan Muslim disebut “ateis” oleh kaum pagan semasa mereka karena telah mengadopsi gagasan revolusioner tentang keilahian dan transendensi. Apakah ateisme modern merupakan penolakan serupa terhadap “Tuhan” yang tidak lagi memadai bagi persoalan di zaman kita?

Terlepas dari sifat non-duniawinya, agama sesungguhnya bersifat pragmatik. Kita akan menyaksikan bahwa sebuah ide tentang Tuhan tidak harus bersifat logis atau ilmiah, yang penting *bisa diterima*. Ketika ide itu sudah tidak efektif lagi, ia akan diganti—terkadang dengan ide lain yang berbeda secara radikal. Hal ini tidak dipusingkan oleh kebanyakan kaum monoteis sebelum era kita sekarang karena mereka tahu bahwa gagasan mereka tentang Tuhan tidaklah sakral, tetapi pasti akan mengalami perubahan. Gagasan-gagasan itu sepenuhnya buatan manusia—tak bisa tidak—dan jauh berbeda dari Realitas tak tergambarkan yang disimbolkannya. Ada pula yang mengembangkan cara-cara yang sangat berani untuk menekankan perbedaan esensial ini. Salah seorang mistikus Abad Pertengahan melangkah lebih jauh hingga mengatakan bahwa Realitas tertinggi itu—yang secara keliru dinamai “Tuhan”—bahkan tidak pernah disebutkan di dalam Alkitab. Sepanjang sejarah, manusia telah mengalami dimensi ruhaniah yang tampaknya melampaui dunia material. Adalah salah satu karakteristik pikiran manusia yang mengagumkan untuk mampu menciptakan konsep-konsep yang menjangkau jauh seperti itu. Apa pun tafsiran kita atas hal itu, pengalaman manusia tentang yang transenden ini telah menjadi sebuah fakta kehidupan. Tidak semua orang memandangnya ilahiah; orang Buddha, sebagaimana nanti akan kita lihat, akan menolak bahwa visi dan wawasan yang diperoleh lewat pengalaman itu berasal dari suatu sumber supranatural. Mereka menganggapnya sebagai hal yang alamiah bagi kemanusiaan. Akan tetapi, semua agama besar akan sepakat bahwa adalah mustahil untuk menggambarkan transendensi ini dalam bahasa konseptual biasa. Kaum monoteis menyebut transendensi ini “Tuhan”, namun mereka membatasinya dengan syarat-syarat penting. Yahudi, misalnya, dilarang mengucapkan nama Tuhan yang sakral, sedangkan umat Islam tidak diperkenankan melukiskan Tuhan secara visual. Disiplin semacam itu merupakan pengingat bahwa apa yang kita sebut “Tuhan” berada di luar ekspresi manusia.

Ini bukan sejarah dalam pengertian biasa, sebab gagasan tentang Tuhan tidak tumbuh dari satu titik kemudian berkembang secara linear menuju suatu konsepsi final. Teori-teori ilmiah mempunyai sistem kerja seperti itu, tetapi ide-ide dalam seni dan agama tidak. Sebagaimana dalam puisi cinta, orang berulang kali menggunakan ungkapan yang sama tentang Tuhan. Bahkan, kita dapat menemukan kemiripan telak dalam gagasan tentang Tuhan di kalangan orang Yahudi, Kristen, dan Islam. Meskipun orang Yahudi maupun Islam memandang doktrin Trinitas dan Inkarnasi sebagai suatu kekeliruan, mereka juga mempunyai teologi-teologi kontroversial versi mereka sendiri. Setiap ekspresi yang amat bervariasi tentang tema-tema universal ini memperlihatkan kecerdasan dan kreativitas imajinasi manusia ketika mencoba mengekspresikan pemahamannya tentang “Tuhan”.

Karena ini merupakan sebuah subjek yang luas, saya sengaja membatasi diri hanya mengkaji tentang Tuhan Yang Esa yang disembah oleh umat Yahudi, Kristen, dan Islam meski terkadang saya juga menyinggung konsepsi kaum pagan, hindu, dan Buddha tentang realitas tertinggi untuk memperjelas suatu pandangan monoteistik. Tampaknya, ide tentang Tuhan dalam ajaran agama-agama yang berkembang secara sendiri-sendiri tetap memiliki banyak keserupaan. Apa pun kesimpulan yang kita capai tentang realitas Tuhan, sejarah gagasan ini dapat mengatakan kepada kita sesuatu yang penting mengenai pikiran manusia dan inti aspirasi kita. Di tengah kecenderungan sekular di kalangan masyarakat Barat, ide tentang Tuhan masih mempengaruhi kehidupan jutaan orang; tetapi pertanyaannya adalah, “Tuhan” menurut konsep mana yang mereka anut?

Teologi sering memberikan penjelasan yang membosankan dan abstrak. Akan tetapi, sejarah Tuhan penuh gairah dan ketegangan. Tidak seperti beberapa konsep lain tentang realitas tertinggi, sejarah ini pada awalnya dipenuhi pertarungan dan tekanan yang mengakibatkan penderitaan. Nabi-nabi Israel mengalami Tuhan mereka sebagai penderitaan fisik yang menimpa segenap anggota tubuh mereka dan memenuhinya dengan suka maupun duka. Realitas yang disebut Tuhan acap dialami para monoteis dalam keadaan ekstrem: kita akan membaca tentang puncak gunung, kegelapan, keterasingan, penyaliban, dan teror. Pengalaman Barat tentang Tuhan tampak agak traumatik. Apa alasan bagi ketegangan inheren ini?



Kaum monoteis lainnya berbicara tentang cahaya dan transfigurasi. Mereka menggunakan gambaran yang amat berani untuk mengungkapkan kerumitan realitas yang mereka alami, yang jauh melampaui teologi ortodoks.

Belakangan ini perhatian terhadap mitologi bangkit kembali, yang mungkin menunjukkan luasnya hasrat akan ekspresi yang lebih imajinatif tentang kebenaran agama. Karya mendiang sarjana Amerika Joseph Campbell telah menjadi begitu populer; dia melakukan pengkajian mendalam tentang mitologi perenial manusia, menghubungkan mitos-mitos kuno dengan mitos-mitos yang hingga kini masih hidup di kalangan masyarakat tradisional. Sering diasumsikan bahwa Tuhan ketiga agama besar itu sama sekali tidak memiliki simbolisme mitologi dan syair. Namun demikian, sekalipun kaum monoteis pada dasarnya menolak mitos-mitos tetangga pagan mereka, mitos-mitos itu ternyata sering kembali masuk ke dalam keimanan pada masa berikutnya. Kaum mistik melihat bahwa Tuhan berinkarnasi ke dalam tubuh seorang wanita, misalnya. Sementara yang lain secara khidmat memperbincangkan seksualitas Tuhan dan memasukkan unsur feminin kepada Tuhan.

Ini membawa saya ke titik yang sulit. Karena Tuhan ini telah telanjur secara khusus dikenal sebagai berjenis “laki-laki”, dan dalam bahasa Inggris kaum monoteis lazim merujuk kepada-Nya dengan kata ganti “*he*”. Pada masa sekarang, kaum feminis dengan sangat sadar menaruh keberatan terhadap hal ini. Penggunaan kata ganti maskulin untuk Tuhan ini menimbulkan persoalan dalam sebagian bahasa bergender. Akan tetapi, dalam bahasa Yahudi, Arab, dan Prancis, gender gramatikal memberikan nada dan dialektika seksual terhadap diskursus teologis, yang justru dapat memberikan keseimbangan yang sering tidak terdapat di dalam bahasa Inggris. Misalnya, kata Arab *Allah* (nama tertinggi bagi Tuhan) adalah maskulin secara gramatikal, tetapi kata untuk esensi Tuhan yang ilahiah dan tak terjangkau—*Al-Dzat*—adalah feminin.

Semua perbincangan tentang Tuhan adalah perbincangan yang sulit. Namun, kaum monoteis bersikap amat positif tentang bahasa *sembari* tetap menyangkal kapasitasnya untuk mengekspresikan realitas transenden. Tuhan orang Yahudi, Kristen, dan Islam adalah Tuhan yang—dalam

beberapa pengertian—berkata-kata (berfirman). Firmannya sangat krusial di dalam ketiga agama besar itu. Firman Tuhan telah membentuk sejarah kebudayaan kita. Kita harus memutuskan apakah kata “Tuhan” masih tetap memiliki makna bagi kita pada masa sekarang.[]

[OceanofPDF.com](http://OceanofPDF.com)

# 1

## Pada Mulanya ...

Pada mulanya, manusia menciptakan satu Tuhan yang merupakan Penyebab Pertama bagi segala sesuatu dan Penguasa langit dan bumi. Dia tidak terwakili oleh gambaran apa pun dan tidak memiliki kuil atau pendeta yang mengabdikan kepadanya. Dia terlalu luhur untuk ibadah manusia yang tak memadai. Perlahan-lahan dia memudar dari kesadaran umatnya. Dia telah menjadi begitu jauh sehingga mereka memutuskan bahwa mereka tidak lagi menginginkannya. Pada akhirnya, dia dikatakan telah menghilang.

Begitulah, setidaknya, menurut satu teori, yang dipopulerkan oleh Wilhelm Schmidt dalam *The Origin of the Idea of God*, yang pertama kali terbit pada 1912. Schmidt menyatakan bahwa telah ada suatu monoteisme primitif sebelum manusia mulai menyembah banyak dewa. Pada awalnya, mereka mengakui hanya ada satu Tuhan Tertinggi, yang telah menciptakan dunia dan menata urusan manusia dari kejauhan. Kepercayaan terhadap satu Tuhan Tertinggi (kadang-kadang disebut Tuhan langit, karena dia diasosiasikan dengan ketinggian) masih terlihat dalam agama suku-suku pribumi Afrika. Mereka mengungkapkan kerinduan kepada Tuhan melalui doa; percaya bahwa dia mengawasi mereka dan akan menghukum setiap dosa. Namun demikian, dia anehnya tidak hadir dalam kehidupan keseharian mereka; tidak ada kultus khusus untuknya dan dia tidak pernah tampil dalam penggambaran. Warga suku itu mengatakan bahwa dia tidak bisa diekspresikan dan tidak dapat dicemari oleh dunia manusia. Sebagian orang bahkan mengatakan bahwa dia telah “pergi”. Para antropolog berasumsi bahwa Tuhan ini telah menjadi begitu jauh dan mulia sehingga dia sebenarnya telah digantikan oleh ruh yang lebih rendah dan tuhan-tuhan yang lebih mudah dijangkau. Begitu pula, menurut teori Schmidt selanjutnya, di zaman kuno, Tuhan Tertinggi digantikan oleh tuhan-tuhan kuil pagan yang lebih menarik. Pada mulanya, dengan demikian, hanya ada satu Tuhan. Jika demikian, monoteisme merupakan salah satu ide tertua yang dikembangkan manusia untuk menjelaskan misteri dan tragedi

kehidupan. Ini juga menunjukkan beberapa masalah yang mungkin akan dihadapi oleh ketuhanan semacam itu.

Adalah mustahil untuk membuktikan hal ini dengan cara apa pun. Telah banyak teori tentang asal usul agama. Namun, tampaknya menciptakan tuhan-tuhan telah sejak lama dilakukan oleh umat manusia. Ketika satu ide keagamaan tidak lagi efektif, maka ia segera akan diganti. Ide-ide ini diam-diam sirna, seperti ide tentang Tuhan langit, tanpa menimbulkan banyak kegaduhan. Dalam era kita sekarang ini, banyak orang akan mengatakan bahwa Tuhan yang telah disembah berabad-abad oleh umat Yahudi, Kristen, dan Islam telah menjadi sejauh Tuhan langit. Sebagian lainnya bahkan dengan terang-terangan mengklaim bahwa Tuhan telah mati. Yang jelas dia tampak telah sirna dari kehidupan semakin banyak orang, terutama di Eropa Barat. Mereka berbicara tentang suatu “lubang yang pernah diisi oleh Tuhan” dalam kesadaran mereka karena, meski tampak tak relevan bagi sekelompok orang, dia telah memainkan peran krusial dalam sejarah kita dan merupakan salah satu gagasan terbesar umat manusia sepanjang masa. Untuk memahami apa yang telah hilang dari kita itu—jika memang dia telah hilang—kita perlu melihat apa yang dilakukan manusia ketika mereka mulai menyembah Tuhan ini, apa maknanya, dan bagaimana dia dipahami. Untuk melakukan itu, kita perlu menelusuri kembali dunia kuno Timur Tengah, tempat gagasan tentang Tuhan kita secara perlahan tumbuh sekitar 14.000 tahun silam.

Salah satu alasan mengapa agama tampak tidak relevan pada masa sekarang adalah karena banyak di antara kita tidak lagi memiliki rasa bahwa kita dikelilingi oleh yang gaib. Kultur ilmiah kita telah mendidik kita untuk memusatkan perhatian hanya kepada dunia fisik dan material yang hadir di hadapan kita. Metode menyelidiki dunia seperti ini memang telah membawa banyak hasil. Akan tetapi, salah satu akibatnya adalah kita, sebagaimana yang telah terjadi, kehilangan kepekaan tentang yang “spiritual” atau “suci” seperti yang melingkupi kehidupan masyarakat yang lebih tradisional pada setiap tingkatannya dan yang dahulunya merupakan bagian esensial pengalaman manusia tentang dunia. Di Kepulauan Laut Selatan, mereka menyebut kekuatan misterius ini sebagai *mana*; yang lain mengalaminya sebagai sebuah kehadiran atau ruh; kadang-kadang ia dirasakan sebagai sebuah kekuatan impersonal, seperti layaknya sebetuk

radioaktivitas atau tenaga listrik. Kekuatan ini diyakini bersemayam dalam diri kepala suku, pepohonan, bebatuan, atau hewan-hewan. Orang latin mengalami *numina* (ruh-ruh) dalam semak yang dianggap suci; orang Arab merasakan bahwa daratan dipenuhi oleh jin-jin. Secara alamiah, manusia ingin bersentuhan dengan realitas ini dan memanfaatkannya, tetapi mereka juga ingin sekadar mengaguminya. Ketika orang mulai mempersonalisasi kekuatan gaib dan menjadikannya sebagai tuhan-tuhan, mengasosiasikannya dengan angin, matahari, laut, dan bintang-bintang tetapi memiliki karakteristik manusia, mereka sebenarnya sedang mengekspresikan rasa kedekatan dengan yang gaib itu dan dengan dunia di sekeliling mereka.

Rudolf Otto, ahli sejarah agama berkebangsaan Jerman yang menulis buku penting *The Idea of the Holy* pada 1917, percaya bahwa rasa tentang gaib ini (*numinous*) adalah dasar dari agama. Perasaan itu mendahului setiap hasrat untuk menjelaskan asal usul dunia atau menemukan landasan bagi perilaku beretika. Kekuatan gaib dirasakan oleh manusia dalam cara yang berbeda-beda—terkadang ia menginspirasi kegirangan liar dan memabukkan; terkadang ketenteraman mendalam, terkadang orang merasa kecut, kagum, dan hina di hadapan kehadiran kekuatan misterius yang melekat dalam setiap aspek kehidupan. Ketika manusia mulai membentuk mitos dan menyembah dewa-dewa, mereka tidak sedang mencari penafsiran harfiah atas fenomena alam. Kisah-kisah simbolik, lukisan dan ukiran di gua adalah usaha untuk mengungkapkan kekaguman mereka dan untuk menghubungkan misteri yang luas ini dengan kehidupan mereka sendiri; bahkan sebenarnya para sastrawan, seniman, dan pemusik pada masa sekarang juga sering dipengaruhi oleh perasaan yang sama. Pada periode Paleolitik, misalnya, ketika pertanian mulai berkembang, kultus Dewi Ibu mengungkapkan perasaan bahwa kesuburan yang mentransformasi kehidupan manusia sebenarnya adalah sakral. Para seniman memahat patung-patung yang melukiskannya sebagai seorang perempuan hamil telanjang yang banyak ditemukan oleh para arkeolog tersebar di seluruh Eropa, Timur Tengah, dan India. Dewi Ibu itu tetap penting secara imajinatif selama berabad-abad. Seperti Tuhan langit yang lama, dia kemudian masuk ke dalam kuil-kuil yang lama dan menempati posisi sejajar dengan dewa-dewa lain yang lebih tua. Dia dahulunya merupakan salah satu dewa terkuat, jelas lebih kuat daripada Dewa Langit, yang terus

menjadi sosok yang remang-remang. Dia disebut Inana di Sumeria kuno, Isytar di Babilonia, Anat di Kanaan, Isis di Mesir, dan Aphrodite di Yunani. Kisah yang benar-benar mirip terdapat di semua kebudayaan ini untuk mengekspresikan peranannya di dalam kehidupan spiritual manusia. Mitos-mitos ini tidak dimaksudkan untuk dipahami secara harfiah, tetapi merupakan upaya metaforis untuk menggambarkan sebuah realitas yang terlalu rumit dan pelik untuk bisa diekspresikan dengan cara lain. Kisah-kisah dramatis dan membangkitkan emosi tentang dewa-dewi ini membantu manusia untuk menyuarakan perasaan mereka tentang kekuatan dahsyat, namun tak terlihat yang mengelilingi mereka.

Di dunia kuno memang tampaknya manusia percaya bahwa hanya melalui keterlibatan dalam kehidupan yang suci ini mereka bisa menjadi manusia yang sesungguhnya. Kehidupan duniawi amat rentan dan dihantui bayang-bayang kematian, tetapi jika manusia meneladani tindakan dewa-dewa, maka mereka akan memiliki dalam kadar tertentu kekuatan dan keefektifan dewa-dewa itu. Dengan demikian, bisa dikatakan bahwa dewa-dewa itu telah memperlihatkan kepada manusia bagaimana cara membangun kota-kota dan kuil-kuil mereka, yang merupakan salinan dari tempat mereka bersemayam di langit. Dunia suci para dewa—seperti yang sering diceritakan di dalam mitos—bukanlah sekadar sebuah ideal yang ke arah itu manusia harus menuju, melainkan merupakan prototipe eksistensi manusia; itulah pola atau arketipe orisinal yang menjadi model kehidupan kita di sini. Dengan demikian, segala sesuatu yang ada di bumi dipandang sebagai replika dari semua yang ada di dunia ilahiah. Inilah persepsi yang membentuk mitologi, organisasi ritual dan sosial kebanyakan kebudayaan antik dan terus mempengaruhi lebih banyak masyarakat tradisional pada era kita sekarang ini.<sup>1</sup> Di Iran kuno, misalnya, setiap orang atau objek di dunia jasadi (*getik*) diyakini mempunyai padanannya di dunia arketipal realitas suci (*menok*). Ini adalah perspektif yang sulit untuk kita apresiasi di dunia modern, karena kita memandang autonomi dan kebebasan sebagai nilai kemanusiaan yang tinggi. Namun demikian, ungkapan terkenal *post coitum omne animal tristis est* tetap mengungkapkan pengalaman yang sama: setelah suatu momen yang menegangkan dan dinanti-nanti dengan penuh harap, kita sering merasa kehilangan sesuatu yang lebih besar, namun senantiasa luput dari jangkauan kita. Meniru tuhan masih menjadi ajaran agama yang penting: beristirahat pada hari Sabbath atau mencuci kaki pada

hari Kamis Maundy—perbuatan-perbuatan yang tidak bermakna dalam dirinya sendiri—kini menjadi signifikan dan sakral karena orang-orang percaya bahwa perbuatan semacam itu pernah dikerjakan oleh Tuhan.

Spiritualitas yang serupa telah menjadi ciri dunia Mesopotamia kuno. Lembah Tigris-Efrat, yang berada di wilayah pemerintahan Irak kini, telah dihuni sejak 4000 SM oleh kelompok manusia yang dikenal sebagai orang Sumeria. Mereka telah membangun salah satu kebudayaan *oikumene* (dunia ber peradaban) terbesar pertama. Di kota-kota Ur, Erech, dan Kish, orang Sumeria mencipta aksara cuneiform mereka, membangun menara-kuil hebat yang disebut ziggurat, dan mengembangkan hukum, sastra, dan mitologi yang mengesankan. Tak lama berselang, kawasan itu diinvasi oleh orang Akkadian Semitik, yang kemudian mengadopsi bahasa dan peradaban Sumeria. Lalu, masih sekitar 2000 SM, orang Amorit menaklukkan peradaban Sumeria-Akkadian dan menjadikan Babilonia ibu kota mereka. Akhirnya, sekitar 500 tahun kemudian, orang Asyur bermukim di Asyur yang tak jauh dari situ lalu menguasai Babilonia pada abad kedelapan SM. Tradisi Babilonia ini juga mempengaruhi mitologi dan agama Kanaan, yang akan menjadi Tanah yang Dijanjikan bagi orang Israel kuno. Sebagaimana masyarakat di dunia kuno lainnya, orang Babilonia menisbahkan prestasi kebudayaan mereka kepada dewa-dewa yang telah mewahyukan gaya hidup mereka sendiri kepada nenek moyang mitikal masyarakat Babilonia. Dengan demikian, Babilonia dianggap sebagai gambaran surga, setiap candinya adalah replika kerajaan langit. Keterkaitan dengan alam suci ini dirayakan setiap tahun dalam Festival Tahun Baru yang meriah, yang telah secara kukuh dikembangkan pada abad ketujuh SM. Dirayakan di kota suci Babilonia selama bulan Nisan—atau April—Festival itu secara khidmat memahkotai raja dan menahbiskan kekuasaannya untuk tahun berikutnya. Namun, stabilitas politik ini hanya bisa bertahan selama ia berpartisipasi di dalam pemerintahan dewa-dewa yang lebih abadi dan efektif, yang telah mengenyahkan kekacauan primordial ketika dunia pertama kali diciptakan. Dengan demikian, Festival sebelas hari suci itu mengantarkan para partisipan dari zaman yang profan ke alam para dewa yang sakral dan abadi melalui tindakan ritual. Seekor domba disembelih untuk meninggalkan tahun yang lama; penghinaan publik terhadap raja dan pemahkotaan raja yang zalim sebagai pengganti membangkitkan kembali kekacauan asal;

pemberontakan menghidupkan kembali pertarungan dewa-dewa melawan kekuatan perusak.

Dengan demikian, perbuatan-perbuatan simbolik memiliki nilai sakramental; tindakan itu membuat orang Babilonia mampu menenggelamkan diri ke dalam kekuatan suci atau *mana* yang menjadi tempat bergantung peradaban besar mereka. Kebudayaan dirasakan sebagai sebuah pencapaian yang rentan, yang selalu bisa menjadi korban kekuatan yang mengacaukan dan memecah belah. Pada senja hari keempat Festival itu, para pendeta dan penyanyi paduan suara memenuhi bait suci untuk menyenandungkan *Enuma Elish*, puisi epik yang merayakan kemenangan para dewa atas kejahatan. Kisah ini bukanlah peristiwa faktual tentang asal usul fisik kehidupan di bumi, melainkan suatu upaya simbolik yang hati-hati untuk mengungkap sebuah misteri besar dan membebaskan kekuatan sucinya. Pengisahan harfiah tentang penciptaan adalah mustahil, sebab tidak ada orang yang hadir pada saat peristiwa-peristiwa yang tak terbayangkan itu terjadi: mitos dan simbol dengan demikian merupakan satu-satunya cara yang sesuai untuk menjelaskannya. Pandangan sekilas atas *Enuma Elish* memberi kita wawasan tentang spiritualitas yang melahirkan konsep kita tentang Tuhan Pencipta berabad-abad kemudian. Meskipun kisah biblikal dan Qurani tentang penciptaan akan mengambil bentuk yang sama sekali berbeda, mitos-mitos aneh ini tidak pernah benar-benar hilang, tetapi akan kembali masuk ke dalam sejarah Tuhan di kemudian hari, dikemas dalam sebuah idiom monoteistik.

Kisah dimulai dengan penciptaan dewa-dewa itu sendiri, sebuah tema yang—sebagaimana akan kita saksikan nanti—menjadi begitu penting dalam mistisisme Yahudi dan Muslim. Pada mulanya, seperti dituturkan dalam *Enuma Elish*, dewa-dewa muncul berpasangan dari sebuah substansi berair yang tidak berbentuk—sebuah substansi yang dengan sendirinya suci. Dalam mitos Babilonia—seperti yang kemudian tercantum dalam Alkitab—tak ada penciptaan yang bermula dari ketiadaan, itu sebuah gagasan yang asing bagi dunia kuno. Sebelum dewa-dewa maupun manusia ada, bahan mentah yang suci ini telah ada secara abadi. Ketika orang Babilonia mencoba membayangkan zat primordial suci ini, mereka berpikir ia pasti mirip dengan tanah berpayu di Mesopotamia, yang tak henti-hentinya terancam banjir yang akan menyapu habis karya-karya manusia yang



lemah. Oleh karena itu, dalam *Enuma Elish*, kekacauan (*chaos*) bukan berupa api panas yang mendidihkan, melainkan sebuah keadaan di mana segala sesuatu menjadi tanpa batas, definisi, dan identitas:

Tatkala yang manis dan pahit menyatu,  
tak ada buluh yang terjalin,  
tak ada ketergesaan yang mengeruhkan air,  
dewa-dewa tak bernama, tak berwatak dan, tak bermasa  
depan.<sup>2</sup>

Kemudian, tiga dewa muncul dari pusat tanah berpaya; Apsu (diidentifikasi sebagai air sungai yang manis), istrinya, Tiamat (laut yang asin), dan Mummu, Rahim kekacauan. Namun, ketiga dewa ini bisa dikatakan merupakan model awal dan inferior yang memerlukan perbaikan. Nama “Apsu” dan “Tiamat” dapat diterjemahkan sebagai “jurang”, “kehampaan”, atau “teluk tak berdasar”. Mereka sama-sama memiliki potensi tak berbentuk dari ketiadaan bentuk yang azali dan belum mencapai suatu identitas yang jelas.

Selanjutnya, serangkaian dewa-dewa lain muncul dari mereka dalam proses yang disebut sebagai emanasi, yang akan menjadi sangat penting dalam sejarah Tuhan kita sendiri. Dewa-dewa baru dilahirkan dari dewa-dewa yang lain secara berpasangan, masing-masingnya mendapatkan definisi yang lebih besar dari yang sebelumnya seiring langkah maju evolusi keilahian. Pertama-tama datang Lahmu dan Lahamn (nama-nama mereka berarti “endapan lumpur”; air dan tanah masih bercampur menjadi satu). Kemudian, muncul Ansher dan Kishar yang secara berurutan diidentifikasi dengan horizon langit dan laut. Setelah itu, Anu (langit) dan Ea (bumi) tiba dan menyempurnakan proses itu. Alam suci mempunyai langit, sungai-sungai, dan bumi yang berbeda dan terpisah satu sama lain. Namun, penciptaan baru saja dimulai; kekuatan jahat dan pemecah belah hanya bisa dikalahkan melalui perjuangan sengit dan tanpa henti. Dewa-dewa yang lebih muda dan dinamis bangkit melawan tetua mereka, tetapi meskipun Ea mampu mengalahkan Apsu dan Mummu, dia tak berdaya menghadapi Tiamat, yang menghasilkan serombongan monster beraneka ragam bentuk untuk berperang atas namanya. Untungnya Ea punya anak kandung yang luar biasa: Marduk, Dewa Matahari, spesimen keturunan dewa yang paling sempurna. Dalam sebuah pertemuan Majelis Agung para dewa, Marduk

berjanji memerangi Tiamat dengan syarat bahwa dialah yang nanti menjadi penguasa mereka. Akan tetapi, dia baru berhasil membunuh Tiamat dengan bersusah payah dan setelah melewati pertarungan yang lama dan berbahaya. Dalam mitos ini, kreativitas adalah sebuah pertarungan, diraih dengan susah payah setelah menempuh berbagai macam rintangan.

Bagaimanapun, pada akhirnya, Marduk berhasil mengangkangi mayat Tiamat yang raksasa dan memutuskan untuk menciptakan sebuah dunia baru; dia membelah tubuh Tiamat menjadi dua untuk membentuk lengkungan langit dan bumi manusia; kemudian dia merancang undang-undang yang akan menjaga agar segala sesuatu tetap berada pada posisinya yang telah ditentukan. Ketertiban mesti dicapai, tetapi kemenangan belum lagi sempurna. Kemenangan itu mesti dimantapkan kembali, melalui liturgi khusus, tahun demi tahun. Kemudian, para dewa berkumpul di Babilonia, pusat bumi baru, dan mendirikan sebuah kuil tempat ritus-ritus langit diselenggarakan. Hasilnya adalah ziggurat besar untuk menghormati Marduk, “kuil bumi, simbol ketakterbatasan langit”. Tatkala kuil itu telah selesai, Marduk menempati singgasananya di puncak kuil dan dewa-dewa menggemakan suara: “Inilah Babilonia, kota kesayangan para dewa, tanah airmu yang tercinta!” Kemudian, mereka melakukan liturgi “dari sumber di mana semesta memperoleh strukturnya, dunia gaib menjadi nyata dan dewa-dewa mengambil tempat mereka di dalam semesta”.<sup>3</sup> Hukum dan ritual ini mengikat setiap orang; bahkan para dewa mesti menaatinya demi menjamin keberlangsungan ciptaan.

Mitos mengekspresikan makna batin peradaban, sebagaimana orang Babilonia melihatnya. Mereka mengetahui betul bahwa nenek moyang mereka sendiri yang membangun ziggurat, tetapi kisah *Enuma Elish* menyuarakan kepercayaan mereka bahwa usaha kreatif mereka hanya mungkin bertahan jika memiliki keterkaitan dengan kekuatan ilahi. Liturgi yang mereka rayakan di Tahun Baru telah diciptakan sebelum manusia ada: liturgi itu tersurat dalam hakikat segala sesuatu, yang bahkan dewa-dewa tunduk kepadanya. Mitos itu juga mengekspresikan keyakinan mereka bahwa Babilonia adalah tempat suci, pusat dunia, dan tanah air dewata—sebuah pernyataan yang penting dalam hampir semua sistem keagamaan kuno. Ide tentang kota suci, tempat manusia merasakan kedekatan dengan

kekuatan sakral, sumber segala wujud dan kesaktian, menjadi penting dalam ketiga agama monoteistik.

Akhirnya, hampir seperti sebuah kebetulan saja, Marduk menciptakan manusia. Marduk mengalahkan Kingu (teman dungu Tiamat yang diciptakannya setelah kekalahan Apsu), menebasnya, dan membentuk manusia pertama dengan cara mencampur darah dewa dengan abu. Para dewa menyaksikan dengan perasaan kaget dan takjub. Ada yang sedikit lucu dalam kisah mitikal tentang asal usul manusia ini; meski merupakan puncak penciptaan, manusia digambarkan berasal dari salah satu dewa yang paling bodoh dan tidak sakti. Akan tetapi, kisah itu mengandung satu hal penting lain. Manusia pertama diciptakan dari substansi seorang dewa; karenanya dia memiliki hakikat ilahiah, sekalipun terbatas. Tak ada jurang pemisah antara manusia dan dewa-dewa. Dunia alamiah, manusia, dan para dewa semuanya memiliki hakikat yang sama dan diturunkan dari substansi suci yang sama pula. Pandangan pagan bersifat holistik. Dewa-dewa tidaklah terasing dari umat manusia dalam kawasan ontologis yang terpisah: ketuhanan secara esensial tidak berbeda dari kemanusiaan. Oleh karena itu, tidak diperlukan sebuah wahyu khusus dari para dewa atau undang-undang ilahi untuk diturunkan ke bumi. Dewa-dewa dan manusia berbagi penderitaan yang sama, satu-satunya perbedaan di antara mereka adalah bahwa dewa-dewa itu lebih kuat dan abadi.

Visi holistik ini tidak terbatas di Timur Tengah, tetapi lazim di seluruh dunia kuno. Pada abad keenam SM, Pindar mengungkapkan versi Yunani tentang keyakinan ini dalam odenya mengenai pertandingan Olimpiade:

Satu pertarungan, satu antara manusia dan dewa-dewa;  
Dari satu ibu kita berdua menarik napas.  
Tetapi perbedaan kekuatan dalam segalanya  
Memisahkan kita;  
Karena tanpa yang lain kita tiada, kecuali langit yang  
perkasa  
Tetap tidak berubah untuk selamanya.  
Namun dalam keagungan pikiran atau jasad  
Kita bisa menjadi seperti yang Abadi.<sup>4</sup>

Bukannya memandang para atlet sebagaimana adanya, yang masing-masing berpacu mencapai prestasi pribadi terbaiknya, Pindar menempatkan mereka

berhadap-hadapan dengan dewa-dewa, yang menjadi pola bagi semua cita-cita manusia. Manusia meniru dewa-dewa bukan sebagai wujud yang tak berdaya, melainkan untuk memenuhi potensi mereka yang secara esensial berwatak ilahiah.

Mitos Marduk dan Tiamat tampaknya telah mempengaruhi orang Kanaan, yang memiliki kisah yang amat mirip tentang Baalhabad, dewa badai dan kesuburan, yang sering disebut dalam Alkitab dengan cara yang jauh dari memuji. Kisah pertarungan Baal dengan Yam-Nahar, dewa laut dan sungai, diceritakan dalam lembaran yang ditulis sekitar abad keempat belas SM. Baal dan Yam keduanya tinggal bersama El, Dewa Tertinggi Kanaan. Pada Majelis El, Yam menuntut agar Baal diserahkan kepadanya. Dengan menggunakan dua senjata magis, Baal malah mengalahkan Yam dan nyaris membunuhnya andaikata Asyera (istri El dan ibu para dewa) tidak memohon dengan mengatakan bahwa membunuh lawan yang sudah tidak berdaya adalah tidak terhormat. Baal merasa malu dan melepaskan Yam, yang mewakili keganasan laut dan sungai yang tak henti-hentinya mengancam akan membanjiri bumi. Sedangkan Baal, dewa badai, membuat bumi menjadi subur.

Versi lain dari mitos itu menyebutkan bahwa Baal membunuh Lotan, naga berkepala-tujuh, yang dalam bahasa Ibrani disebut Leviathan. Dalam hampir semua kebudayaan, naga menyimbolkan sesuatu yang laten, tak berbentuk, dan tak kentara. Dengan demikian, Baal telah menghentikan kemungkinan untuk kembali ke dalam ketiadaan bentuk primal lewat tindakan yang betul-betul kreatif dan dianugerahi sebuah istana indah yang didirikan oleh para dewa untuk menghormatinya. Oleh karena itu, dalam setiap agama kuno, kreativitas dipandang suci: kita masih menggunakan bahasa agama untuk berbicara tentang “inspirasi” kreatif yang memperbarui realitas dan menyegarkan pemaknaan tentang dunia.

Akan tetapi, Baal kemudian mengalami kemunduran: dia mati dan harus turun ke alam Mot, dewa kematian dan sterilitas. Tat kala mendengar tentang nasib anaknya, Dewa Tertinggi El turun dari singgasananya, membalut Baal dan merajah pipinya, namun tetap tidak bisa menebus putranya. Adalah Anat, kekasih dan saudara perempuan Baal, yang meninggalkan alam suci dan pergi mencari belahan jiwanya,

“merindukannya bagaikan induk sapi atau induk domba mencari anaknya”.<sup>5</sup> Ketika dia menemukan mayat Baal, dia menyelenggarakan upacara pemakaman untuk mengagungkannya, menangkap Mot, menebasnya dengan pedang, membelah, membakar, dan menginjak-injaknya seperti jagung sebelum kemudian menyemaikannya ke tanah.

Kisah yang mirip juga diceritakan tentang dewi agung lainnya—Inana, Isytar, dan Isis—yang mencari mayat dewa dan membawa kehidupan baru ke atas bumi. Akan tetapi, kemenangan Anat harus diperbarui dari tahun ke tahun melalui upacara ritual. Belakangan—kita tak tahu entah dengan cara bagaimana, sebab pengetahuan kita tidak lengkap—Baal hidup lagi dan kembali ke pangkuan Anat. Pemujaan akan keutuhan dan harmoni, yang disimbolisasikan oleh kesatuan seks, dirayakan melalui seks ritual di kalangan masyarakat Kanaan kuno. Dengan meniru para dewa melalui cara ini, umat manusia ikut berjuang melawan sterilitas dan memastikan kreativitas serta kesuburan dunia. Kematian seorang dewa, pencarian sang dewi, dan keberhasilan untuk kembali ke alam suci merupakan tema-tema keagamaan yang konstan dalam banyak budaya dan akan muncul kembali dalam agama-agama dengan Satu Tuhan yang disembah oleh umat Yahudi, Kristen, dan Islam.

Agama ini di dalam Alkitab dinisbahkan kepada Abraham (Nabi Ibrahim), yang meninggalkan Ur dan akhirnya menetap di Kanaan pada suatu masa antara abad kedua puluh dan kesembilan belas SM. Kita tak memiliki riwayat kontemporer tentang Abraham, tetapi para peneliti menduga bahwa Abraham mungkin sekali merupakan salah seorang pemimpin kafilah pengembara yang membawa rakyatnya dari Mesopotamia menuju laut Tengah pada akhir milenium ketiga SM. Para pengembara ini—sebagian dari mereka disebut Abiru, Apiru, dan Habiru dalam sumber-sumber Mesopotamia dan Mesir—berbicara dalam bahasa Semitik Barat, yang mana bahasa Ibrani adalah salah satunya. Mereka bukanlah kaum nomad padang pasir yang reguler sebagaimana orang Badui yang bermigrasi bersama ternak-ternak mereka sesuai dengan pergantian musim. Mereka lebih sulit diklasifikasikan dan sering terlibat konflik dengan otoritas-otoritas konservatif. Status kultural mereka biasanya lebih tinggi dibanding penduduk padang pasir itu. Sebagian bekerja sebagai tentara bayaran, pegawai pemerintah, ada yang menjadi pedagang, pelayan, atau tukang

besi. Sebagian di antara mereka menjadi kaya raya dan kemudian berupaya mempunyai tanah dan bermukim menetap. Kisah-kisah tentang Abraham di dalam Kitab Kejadian menceritakan bahwa dia bekerja pada Raja Sodom sebagai prajurit bayaran dan bahwa dia sering berkonflik dengan autoritas Kanaan dan daerah sekitarnya. Pada akhirnya, ketika istrinya, Sarah, meninggal, Abraham membeli tanah di Hebron, yang sekarang terletak di Tepi Barat.

Kisah dalam Kitab Kejadian tentang Abraham dan anak keturunannya mengindikasikan adanya tiga gelombang kedatangan orang Ibrani di Kanaan, kawasan Israel pada era modern. Salah satunya terkait dengan Abraham dan Hebron, terjadi sekitar 1850 SM. Gelombang kedua berkaitan dengan cucu Abraham, Yakub, yang diganti namanya menjadi Israel (“Semoga Tuhan menunjukkan kekuasaannya”); dia menetap di Sikhem, yang sekarang menjadi Kota Arab Nablus di Tepi Barat. Alkitab menceritakan kepada kita bahwa putra Yakub, yang menjadi leluhur dua belas suku keturunan Israel, beremigrasi ke Mesir selama musim paceklik yang hebat di Kanaan. Gelombang ketiga pemukiman Ibrani terjadi sekitar 1200 SM ketika suku-suku yang mengaku keturunan Abraham tiba di Kanaan dari Mesir. Mereka mengatakan bahwa mereka telah dijadikan budak oleh orang Mesir, tetapi dimerdekakan oleh suatu ilah bernama Yahweh, yang juga merupakan tuhan pemimpin mereka, Musa.

Setelah mendesak masuk ke Kanaan, mereka beraliansi dengan orang Ibrani yang ada di sana dan kemudian disebut sebagai orang Israel. Alkitab membuat jelas bahwa orang-orang yang kita kenal sebagai bangsa Israel kuno merupakan konfederasi berbagai kelompok etnis, yang secara mendasar disatukan oleh kesetiaan mereka kepada Yahweh, Tuhan Musa. Akan tetapi, kisah biblikal itu ditulis beberapa abad setelahnya, sekitar abad kedelapan SM, meskipun jelas disandarkan pada sumber-sumber narasi yang lebih awal.

Dalam abad kesembilan, beberapa sarjana biblikal Jerman mengembangkan metode kritis yang menguraikan empat sumber berbeda dalam lima kitab pertama Alkitab: Kejadian, Keluaran, Imamat, Bilangan, dan Ulangan. Ini kemudian dikumpulkan menjadi sebuah naskah akhir yang kita kenal sebagai lima Kitab Musa (Pentateukh) pada abad kelima SM. Bentuk

kritisisme semacam ini telah mendapat banyak perlakuan keras, namun tak ada seorang pun yang mampu menciptakan teori yang lebih memuaskan untuk menjelaskan mengapa terdapat kisah yang cukup berbeda tentang peristiwa-peristiwa biblikal penting, seperti Penciptaan dan Air Bah, dan mengapa kadang kala Alkitab mengandung pertentangan dalam dirinya sendiri. Dua penulis biblikal paling awal, yang karyanya dapat ditemukan dalam Kitab Kejadian dan Keluaran, kemungkinan menulis pada abad kedelapan SM, walaupun ada yang menyebut kemungkinan penulisan di masa yang lebih awal. Salah satunya dikenal sebagai “J” karena dia menyebut nama Tuhannya dengan “Yahweh”, yang lainnya disebut “E” karena dia lebih suka menggunakan nama ketuhanan yang lebih formal, “Elohim”. Pada abad kedelapan, orang Israel telah membagi Kanaan menjadi wilayah dalam dua kerajaan terpisah. J menulis di Kerajaan Yehuda di sebelah selatan, sementara E berasal dari Kerajaan Israel di sebelah utara (lihat Peta 2 di halaman 8 versi cetak). Kita akan mendiskusikan dua sumber lain lima Kitab Musa—tradisi Deuteronomis (D) dan Para Imam (P) tentang sejarah Israel kuno—pada Bab 2.

Kita akan melihat bahwa dalam banyak hal, baik J dan E mempunyai perspektif keagamaan yang mirip dengan tetangga mereka di Timur Tengah, tetapi kisah-kisah mereka memang memperlihatkan bahwa pada abad kedelapan SM, orang Israel mulai mengembangkan visi mereka sendiri yang khas. J, misalnya, memulai sejarah Tuhannya dengan kisah tentang penciptaan dunia, yang, jika dibandingkan dengan *Enuma Elish*, sangat tidak antusias:

Ketika TUHAN [Yahweh] Allah menjadikan bumi dan langit—belum ada semak apa pun di bumi, belum timbul tumbuh-tumbuhan apa pun di padang, sebab TUHAN Allah belum menurunkan hujan ke bumi, dan belum ada orang untuk mengusahakan tanah itu; tetapi, ada kabut naik ke atas dari bumi dan membasahi seluruh permukaan bumi itu—ketika itulah TUHAN Allah membentuk manusia (*adâm*) itu dari debu tanah (*adâmah*) dan mengembuskan napas hidup ke dalam hidungnya; demikianlah manusia itu menjadi makhluk yang hidup.<sup>6</sup>

Ini benar-benar merupakan titik berangkat yang baru. Alih-alih berkonsentrasi kepada penciptaan dunia dan pada periode prasejarah sebagaimana kaum pagan sezamannya di Mesopotamia dan Kanaan, J lebih

tertarik pada periode historis yang biasa. Tak terdapat ketertarikan yang sungguh-sungguh tentang penciptaan di Israel hingga abad keenam SM ketika pengarang yang kita sebut “P” menuliskan kisahnya yang hebat dalam apa yang sekarang merupakan bab pertama Kitab Kejadian. J tidak secara mutlak yakin bahwa Yahweh *adalah* satu-satunya pencipta langit dan bumi. Namun, yang paling mencolok adalah persepsi J tentang perbedaan nyata antara manusia dan tuhan. Bukannya tersusun dari zat suci yang sama dengan tuhannya, manusia (*adâm*), bagai sebuah permainan kata, adalah bagian dari tanah (*adâmah*).

Tidak seperti tetangga pagannya, J tidak mengesampingkan sejarah duniawi sebagai sejarah yang profan, lemah, dan tak substansial dibandingkan dengan sejarah dewa-dewa yang suci dan primordial. Dia bergegas melewati peristiwa-peristiwa prasejarah hingga tiba di penghujung periode mitis, yang mencakup kisah-kisah seperti Air Bah dan Menara Babel, kemudian tiba di permulaan sejarah Israel. Ini secara mendadak diawali pada Bab 12 tatkala manusia Abram, yang kemudian diberi nama baru Abraham (“Bapa Sejumlah Besar Bangsa”), diperintahkan oleh Yahweh meninggalkan keluarganya di Haran, yang kini menjadi wilayah timur Turki, dan bermigrasi ke Kanaan dekat Laut Tengah. Kita diberi tahu bahwa ayahnya, Terah, seorang pagan, sudah lebih dahulu bermigrasi ke arah barat dari Ur bersama keluarganya. Kini, Yahweh mengatakan kepada Abraham bahwa dia memiliki takdir istimewa: dia akan menjadi bapak sebuah bangsa besar yang suatu hari akan berjumlah lebih banyak daripada bintang-bintang di langit, dan suatu ketika anak keturunannya akan menguasai tanah Kanaan sebagai milik mereka. Kisah J tentang panggilan bagi Abraham ini menetapkan nada awal bagi sejarah Tuhan ini di masa depan. Di Timur Tengah kuno, *mana* yang suci dialami dalam ritual dan mitos. Marduk, Baal, dan Anat tidak diharapkan terlibat dalam kehidupan awam yang profan dari para penyembahnya: tindakan-tindakan mereka telah berlangsung dalam waktu yang sakral. Akan tetapi, kekuasaan Tuhan Israel bekerja secara langsung dalam peristiwa-peristiwa di dunia nyata. Dia dialami sebagai sesuatu yang ada di sini dan pada saat ini. Wahyu pertamanya berisikan sebuah titah: Abraham harus meninggalkan negerinya dan pergi ke Kanaan.



Akan tetapi, siapakah Yahweh? Apakah Abraham menyembah Tuhan yang sama dengan Musa atau apakah dia mengenalnya dengan nama yang berbeda? Ini adalah persoalan penting bagi kita pada masa sekarang, tetapi Alkitab, anehnya, tampak kabur dalam hal ini dan memberikan jawaban yang bertentangan. J menyatakan bahwa manusia telah menyembah Yahweh sejak masa cucu Adam, tetapi pada abad keenam, P sepertinya menyiratkan bahwa orang Israel tidak pernah mendengar tentang Yahweh hingga dia menampakkan diri kepada Musa di Semak Menyala. P membuat Yahweh menjelaskan bahwa sebenarnya dia *adalah* Tuhan yang sama dengan Tuhan Abraham, seakan-akan ini merupakan pernyataan yang agak kontroversial: dia mengatakan kepada Musa bahwa Abraham memanggilnya “El Shaddai” dan tidak mengetahui nama suci “Yahweh”.<sup>7</sup> Kesenjangan itu tampaknya tidak terlalu merisaukan para penulis atau editor biblikal. J selamanya menyebut tuhaninya “Yahweh”: pada masa dia menuliskan itu, Yahweh memang *adalah* Tuhan Israel dan itulah kenyataannya. Agama Israel bersifat pragmatis dan hanya sedikit memedulikan perincian spekulatif semacam ini yang biasanya menarik perhatian kita sekarang. Namun demikian, kita tidak bisa berasumsi bahwa Abraham dan Musa beriman kepada Tuhan mereka dengan cara sebagaimana kita saat ini. Kisah-kisah biblikal dan sejarah Israel begitu populer sehingga kita cenderung memproyeksikan pengetahuan kita tentang agama Yahudi yang kemudian kepada tokoh-tokoh sejarah awal yang terkemuka ini. Oleh karena itu, sering kita asumsikan bahwa ketiga patriark Israel—Abraham, putranya Ishak, dan cucunya Yakub—adalah monoteis, bahwa mereka beriman kepada hanya satu Tuhan. Keadaannya barangkali tidak demikian. Bahkan, mungkin lebih akurat untuk menyebut orang-orang Ibrani awal ini adalah kaum pagan yang banyak memiliki kesamaan kepercayaan keagamaan dengan tetangga mereka di Kanaan. Mereka mungkin sekali juga meyakini eksistensi sesembahan, seperti Marduk, Baal, dan Anat. Mungkin pula tidak semua mereka menyembah ilah yang sama: barangkali Tuhan Abraham adalah “Takut” atau “Saudara Sesuku”, Tuhan Ishak adalah “Yang Perkasa”, dan Tuhan Yakub adalah tiga tuhan yang berbeda.<sup>8</sup>

Kita bisa melangkah lebih jauh. Adalah sangat mungkin bahwa Tuhan Abraham adalah El, Tuhan Tertinggi Kanaan. Tuhan itu memperkenalkan dirinya kepada Abraham sebagai El Shaddai (El Pegunungan), salah satu

gelar tradisional El.<sup>9</sup> Di tempat lain, dia disebut El Eliyon (Tuhan Yang Mahatinggi) atau El dari Betel. Nama Tuhan Tertinggi Kanaan terekam dalam nama-nama berbahasa Ibrani, seperti Israel atau Ishmael. Mereka mengalaminya melalui cara-cara yang tidak lazim bagi kaum pagan Timur Tengah. Akan kita saksikan bahwa beberapa abad kemudian orang Israel menemukan *mana* atau “kesucian” Yahweh sebagai pengalaman yang menggentarkan. Di gunung Sinai, misalnya, dia menampakkan diri kepada Musa di tengah letusan gunung api yang menginspirasi kekaguman. Sebagai perbandingan, El bagi Abraham adalah tuhan yang sangat lembut. Dia menampakkan diri kepada Abraham sebagai seorang teman dan kadang dengan rupa manusia. Jenis penampakan ini, disebut sebagai epifani, cukup lazim di dunia pagan kuno. Meskipun biasanya dewa-dewa tidak diharapkan campur tangan langsung terhadap kehidupan terbatas umat manusia, beberapa individu istimewa di era mitikal telah bertemu muka dengan dewa-dewa mereka. *Iliad* sarat dengan epifani semacam itu. Para dewa dan dewi menampakkan diri kepada orang-orang Yunani dan Trojan melalui mimpi, ketika batas antara alam manusia dan alam suci diyakini sedang didekatkan. Pada bagian paling akhir dari *Iliad*, Priam dibimbing menuju kapalkapal Yunani oleh seorang pemuda tampan yang kemudian memperkenalkan dirinya sebagai Hermes.<sup>10</sup>

Ketika orang Yunani melihat kembali ke zaman keemasan pahlawan-pahlawan mereka, mereka merasa begitu dekat dengan para dewa yang, pada dasarnya, berwatak sama dengan manusia. Kisah-kisah penampakan tuhan ini mengungkapkan visi holistik pagan: ketika yang suci tidak berbeda secara esensial dengan semesta maupun manusia, ia dapat dialami tanpa susah payah. Dunia penuh dengan dewa, yang dapat dirasakan secara tak terduga kapan saja, di semua penjuru atau dalam diri orang tak dikenal yang sedang berpapasan. Tampaknya orang awam percaya bahwa pertemuan ilahi seperti itu mungkin terjadi dalam kehidupan mereka: ini bisa menjelaskan cerita aneh dalam Kisah para Nabi ketika, di akhir abad pertama M, rasul Paulus dan muridnya, Barnabas, keliru dikira Zeus dan hermes oleh orang-orang listra, kawasan yang kini adalah Turki.<sup>11</sup>

Dalam cara yang hampir sama, ketika orang Israel menengok ke masa lalu kejayaan mereka, mereka melihat Abraham, Ishak, dan Yakub hidup secara akrab dengan tuhan mereka. El memberi mereka saran yang bersahabat,

seperti halnya seorang syaikh atau kepala kafilah: dia mengarahkan pengembaraan mereka, memberi tahu siapa yang baik untuk dinikahi, dan berbicara kepada mereka di dalam mimpi. Terkadang mereka seakan-akan melihat dia dalam rupa manusia—sebuah gagasan yang nantinya menjadi pangkal masalah bagi orang Israel. Dalam Kejadian 18, J mengatakan kepada kita bahwa Tuhan menampakkan diri kepada Abraham di dekat pohon tarbantin di Mamre, dekat Hebron. Abraham menengadahkan pandangan dan melihat tiga orang tak dikenal mendekati tendanya di siang hari yang terik. Dengan sopan santun lazim Timur Tengah, dia mempersilakan ketiga orang itu duduk dan beristirahat, sementara dia bersegera menyiapkan makanan buat mereka. Di tengah-tengah percakapan, terungkaplah, dengan sangat alami, bahwa satu di antara tiga orang tersebut tak lain adalah tuhaninya, yang oleh J disebut “Yahweh”. Sedangkan dua lelaki lain ternyata adalah malaikat. Tak seorang pun yang tampak terkejut oleh pengungkapan ini. Ketika J menulis pada abad kedelapan SM, tak ada orang Israel yang berharap untuk “melihat” Tuhan dengan cara seperti ini: kebanyakan akan menanggapinya sebagai sesuatu yang sangat mengejutkan. E, yang sezaman dengan J, merasa kisah-kisah lama tentang keintiman para patriark dengan Tuhan agak tidak biasa: ketika E menceritakan kisah pertemuan Abraham atau Yakub dengan Tuhan, dia lebih suka merentangkan jarak dalam kejadian itu dan mengurangi unsur antropomorfis dalam legenda tua itu. Dengan demikian, dia berkata bahwa Tuhan berbicara kepada Abraham melalui malaikat. Namun, J tidak menyukai cara yang bertele-tele ini dan mempertahankan cita rasa kuno tentang epifani primitif ini dalam kisah-kisahannya.

Yakub juga mengalami sejumlah epifani. Pada suatu kesempatan, dia memutuskan kembali ke haran untuk mencari istri dari kalangan kerabatnya di sana. Belum lama berjalan, dia tertidur di Luz dekat Bukit Yordan, dengan berbantalkan sebuah batu. Malam itu dia bermimpi melihat sebuah tangga yang menghubungkan langit dan bumi: malaikat naik turun antara alam tuhan dan alam manusia. Ini mengingatkan kita kembali tentang zigguratnya Marduk: di puncaknya, karena mengawang di antara langit dan bumi, manusia dapat bertemu dengan dewa-dewa. Pada puncak tangga dalam mimpinya, Yakub bertemu El, yang memberkatinya dan memberinya janji sebagaimana yang diberikannya kepada Abraham: keturunan Yakub akan berkembang menjadi sebuah bangsa yang besar dan akan menguasai

tanah Kanaan. Dia juga membuat janji yang memberi kesan mendalam pada Yakub, seperti akan kita saksikan nanti. Agama pagan sering bersifat teritorial: suatu tuhan hanya memiliki yurisdiksi atas suatu kawasan tertentu, dan adalah bijaksana untuk menyembah tuhan-tuhan setempat ketika bepergian ke wilayah lain. Namun, El menjanjikan Yakub bahwa dia akan melindunginya ketika dia meninggalkan Kanaan dan mengembara di negeri asing: “Aku menyertai engkau dan Aku akan melindungi engkau ke mana pun engkau pergi.”<sup>12</sup> Cerita epifani awal ini memperlihatkan bahwa Tuhan Tertinggi Kanaan mulai mendapatkan implikasi yang lebih universal.

Ketika terbangun, Yakub menyadari bahwa tanpa sadar dia telah bermalam di sebuah tempat suci di mana manusia bisa bercakap-cakap dengan tuhan mereka: “Sungguh, Yahweh berada di tempat ini, dan aku tidak mengetahuinya!” begitu dia berkata menurut J. Dia diliputi rasa kagum yang sering mengilhami orang pagan ketika mereka bertemu dengan kekuatan sakral: “Betapa menakjubkan tempat ini! Ini tak lain adalah rumah Tuhan (*beth El*); inilah pintu gerbang surga.”<sup>13</sup> Secara instingtif, dia telah mengekspresikan dirinya dalam bahasa agama pada zaman dan kebudayaannya: Babilonia sendiri, sebagai tempat kediaman para dewa, disebut “gerbang dewa-dewa” (*Bab-ili*). Yakub memutuskan untuk menahbiskan tanah suci ini dalam suatu cara pagan tradisional negeri itu. Dia mengambil batu yang tadi dipakainya sebagai alas kepala, mendirikannya menjadi tugu dan menuang minyak ke atasnya. Sejak saat itu, tempat tersebut tidak lagi disebut lus, tetapi Betel, rumah El. Tugu batu merupakan kelaziman dalam kultus kesuburan orang Kanaan, yang, seperti akan kita saksikan, banyak ditemukan di Betel hingga abad kedelapan SM. Meskipun orang Israel generasi berikutnya dengan keras mengutuk jenis agama seperti ini, tempat suci pagan di Betel dalam legenda kuno terus dikaitkan dengan Yakub dan Tuhannya.

Sebelum meninggalkan Betel, Yakub telah memutuskan untuk menjadikan tuhan yang pernah dijumpainya di sana sebagai *elohim*: ini adalah istilah teknis yang merujuk kepada segala sesuatu yang dapat diartikan sebagai tuhan bagi manusia. Yakub telah memutuskan bahwa jika El (atau Yahweh, sebagaimana J menyebutnya) benar-benar dapat melindunginya di Haran, maka dia berarti benar-benar perkasa. Yakub mengadakan semacam tawar-menawar: Sebagai balas jasa atas perlindungan khusus dari El, Yakub akan

menjadikannya *elohim* bagi dirinya, satu-satunya tuhan yang dipercayainya. Kepercayaan Israel kepada Tuhan benar-benar bersifat pragmatis. Baik Abraham maupun Yakub menaruh iman mereka kepada El karena dia berguna bagi keduanya: mereka tidak perlu membuktikan bahwa dia ada; El bukanlah sebuah abstraksi filosofis. Di dunia kuno, *mana* adalah fakta kehidupan yang terbukti dengan sendirinya, dan suatu dewa menampakkan kelayakannya apabila mampu menyampaikan bukti ini secara efektif. Pragmatisme ini selalu menjadi satu faktor dalam sejarah Tuhan. Orang-orang akan terus mengadopsi sebuah konsepsi tertentu tentang tuhan karena konsep itu berguna bagi mereka, bukan karena ilmiah atau filosofis.

Beberapa tahun kemudian, Yakub kembali dari Haran bersama istri dan keluarganya. Ketika memasuki kembali wilayah Kanaan, dia mengalami lagi sebuah epifani yang aneh. Di Sungai Yabok di Tepi Barat, dia bertemu orang asing yang bergulat dengannya sepanjang malam. Saat fajar menyingsing, seperti kebanyakan wujud spiritual, lawannya berkata bahwa dia harus pergi. Namun, Yakub terus memegangnya: dia tak akan melepaskan orang itu sampai dia bersedia menyebutkan namanya. Di dunia kuno, mengetahui nama seseorang akan memberikan kekuatan untuk mengalahkan orang itu, dan tampaknya orang asing itu enggan memberikan sepenggal informasi ini. Lama-kelamaan, Yakub menjadi sadar bahwa lawannya tak lain adalah El sendiri:

Bertanyalah Yakub, "Katakanlah juga namamu." Tetapi sahutnya, "Mengapa engkau menanyakan namaku?" Lalu diberkatinyalah Yakub di situ. Yakub menamai tempat itu dengan Pniel [Wajah El], sebab katanya, "Aku telah melihat Allah berhadapan muka, tetapi nyawaku tertolong!"<sup>14</sup>

Semangat epifani ini lebih dekat kepada *Iliad* dibanding kepada monoteisme Yahudi yang baru, ketika kedekatan hubungan dengan tuhan dianggap gagasan yang menghujat.

Walaupun kisah-kisah kuno ini menceritakan pertemuan para patriark dengan tuhan dalam cara yang mirip sekali dengan kaum pagan yang sezaman dengan mereka, kisah-kisah itu sebenarnya memperkenalkan sebuah kategori baru pengalaman keagamaan. Di sepanjang Alkitab, Abraham disebut sebagai seorang yang "beriman". Pada masa sekarang, kita cenderung mendefinisikan iman sebagai penegasan akal terhadap suatu

kredo, tetapi, seperti yang telah kita saksikan, para penulis Alkitab tidak memandang iman kepada Tuhan sebagai keyakinan yang abstrak atau metafisikal. Ketika mereka memuji “iman” Abraham, mereka tidak bermaksud memuji ortodoksinya (penerimaan sebuah pandangan teologis yang benar tentang Tuhan) tetapi kepercayaannya, dalam cara yang agak mirip dengan cara kita menyatakan bahwa kita menaruh kepercayaan kepada seseorang atau sebuah cita-cita.

Di dalam Alkitab, Abraham adalah seorang yang beriman karena dia percaya bahwa Tuhan akan menepati janji-janjinya, sekalipun janji-janji itu tampak tak masuk akal. Bagaimana mungkin Abraham dapat menjadi bapa sebuah bangsa yang besar jika istrinya, Sarah, mandul? Bahkan, membayangkan bahwa dia dapat mengandung seorang anak sungguh janggal—Sarah telah melewati masa menopause—sehingga ketika mereka mendengar janji ini, Sarah maupun Abraham tertawa. Ketika, di luar dugaan, anak laki-laki mereka akhirnya lahir, mereka menamainya Ishak, sebuah nama yang bisa diartikan “tertawa”. Akan tetapi, dagelan itu berubah serius ketika Tuhan menetapkan tugas yang berat: Abraham harus mengurbankan anak lelaki tunggalnya kepada Tuhan.

Pengurbanan manusia merupakan hal lazim di dunia pagan. Kejam namun logis dan rasional. Anak pertama sering diyakini sebagai keturunan dewa, yang telah menghamili si ibu melalui tindakan *droit de seigneur*. Dalam memperanakkan, energi dewa menjadi menipis, maka untuk mengisinya kembali dan mempertahankan sirkulasi seluruh *mana* yang ada, anak pertama itu harus dikembalikan kepada orangtua dewatanya. Kasus Ishak sebenarnya berbeda. Ishak adalah hadiah dari Tuhan, bukan anak alamiahnya. Tak ada alasan untuk berkorban, tak ada kebutuhan untuk memulihkan kembali energi Tuhan. Bahkan, pengurbanan itu akan menghilangkan arti seluruh kehidupan Abraham, berdasarkan janji bahwa dia akan menjadi bapa bagi sebuah bangsa yang besar. Tuhan ini telah mulai dikonsepsikan secara berbeda dengan sebagian besar ilah di dunia kuno. Dia tidak terlibat dalam nestapa manusia; dia tidak membutuhkan masukan energi dari manusia. Dia berada dalam lingkup yang berbeda dan dapat menetapkan tuntutan apa saja yang diinginkan. Abraham memutuskan untuk mempercayai Tuhannya. Dia dan putranya, Ishak, melakukan perjalanan selama tiga hari ke gunung Moria, yang kemudian menjadi

tempat berdirinya Kuil di Yerusalem. Ishak, yang belum tahu apa-apa tentang titah ilahi, bahkan harus memikul kayu bakaran untuk pengurbanan dirinya sendiri. Baru pada saat-saat terakhir, ketika Abraham benar-benar telah siap dengan sebilah pisau di tangannya, Tuhan menjadi iba dan mengatakan kepada Abraham bahwa hal itu hanya sebuah ujian. Abraham telah membuktikan dirinya layak menjadi bapa sebuah bangsa besar, yang jumlahnya akan sebanyak taburan bintang di langit atau hamparan pasir di pantai.

Namun, bagi telinga orang-orang modern, ini merupakan kisah yang mengerikan: kisah ini melukiskan Tuhan sebagai sadis yang kejam dan tidak berpendirian. Tidak mengherankan jika banyak orang zaman sekarang yang mendengar cerita ini di masa kecilnya menolak ilah yang demikian. Mitos Pembebasan dari Mesir, ketika Tuhan membimbing Musa dan anak-anak Israel menuju kebebasan, sama ofensifnya terhadap sensibilitas modern. Kisah ini masyhur. Firaun berkeberatan untuk membiarkan orang Israel pergi, sehingga, untuk memaksanya, Tuhan mengirimkan sepuluh macam wabah mengerikan kepada bangsa Mesir. Sungai Nil berubah menjadi darah; daratan dipenuhi belalang dan katak; seluruh negeri diselimuti gelap gulita. Akhirnya, Tuhan menimpakan wabah yang paling mengerikan dari semuanya: dia mengutus Malaikat Maut untuk mencabut nyawa setiap bayi laki-laki pertama seluruh orang Mesir, *sembari* membebaskan anak-anak budak Ibrani. Tidak mengherankan jika kemudian Firaun memutuskan untuk membiarkan orang Israel pergi, tetapi kemudian berubah pikiran dan mengejar mereka dengan balatentaranya. Firaun menyusul mereka di laut Merah, tetapi Tuhan menyelamatkan orang Israel dengan cara membelah laut dan membiarkan mereka berjalan menyeberang di tempat yang kering. Ketika orang Mesir mengikuti jejak mereka, Tuhan menutup kembali belahan itu dan menenggelamkan Firaun beserta balatentaranya.

Ini adalah gambaran tuhan yang brutal dan parsial: tuhan perang yang dikenal dengan sebutan Yahweh Sabaoth, Dewa para Tentara. Dia adalah pemihak yang pilih kasih, tak menyayangi yang lain kecuali yang disenanginya dan sederhananya merupakan ilah bagi suatu suku saja. Jika Yahweh tetap menjadi tuhan yang seperti itu, maka semakin cepat dia tiada, semakin baik bagi setiap orang. Akhir mitos Pembebasan, sebagaimana

dituturkan dalam Alkitab, memang tidak dimaksudkan sebagai versi harfiah dari peristiwa itu. Akan tetapi, kisah itu mengandung pesan yang jelas bagi orang Timur Tengah kuno, yang terbiasa dengan dewa-dewa yang membelah laut menjadi dua. Namun, tidak seperti Marduk dan Baal, Yahweh dikisahkan membelah sebuah laut fisik di dunia profan dalam waktu historis.

Ketika orang Israel mengisahkan kembali peristiwa Pembebasan, mereka tidak tertarik kepada keakuratan sejarah sebagaimana kita sekarang. Alih-alih, mereka ingin mengangkat arti penting peristiwa aslinya, apa pun bentuknya. Beberapa sarjana modern menyatakan bahwa kisah Pembebasan merupakan penafsiran mitikal atas keberhasilan pemberontakan kaum tani terhadap pemerintahan Mesir dan sekutu-sekutunya di Kanaan.<sup>15</sup> Ini peristiwa yang sangat jarang terjadi pada masa itu dan akan menciptakan kesan mendalam yang tak terhapuskan pada setiap orang yang terlibat di dalamnya. Ia juga merupakan pengalaman luar biasa pemberdayaan kaum tertindas menentang penguasa.

Kita akan menyaksikan bahwa Yahweh tidak terus menjadi tuhan Pembebasan yang kejam dan keras, meskipun mitos itu penting dalam ketiga agama monoteistik. Tampaknya cukup mengherankan bahwa orang Israel kemudian mentransformasinya hingga berbeda sama sekali, menjadi simbol transendensi dan kasih sayang. Namun, kisah Pembebasan yang berlumur darah itu terus mengilhami konsepsi yang berbahaya tentang tuhan dan teologi yang sarat dendam. Kita akan menyaksikan bahwa pada abad ketujuh SM, penulis tradisi Deuteronomis (D) akan menggunakan mitos tua itu untuk mengilustrasikan teologi keterpilihan yang menakutkan. Teologi inilah yang, pada berbagai masa, telah memainkan peran menentukan dalam sejarah ketiga agama itu. Seperti halnya semua gagasan manusia, ide tentang Tuhan bisa dieksploitasi dan disalahgunakan. Mitos tentang Umat Pilihan atau pilihan tuhan sering mengilhami teologi kesukuan yang picik sejak era Deuteronomis hingga era fundamentalisme Yahudi, Kristen, dan Muslim yang sedihnya masih menyebar pada masa kita sekarang ini. Namun, Deuteronomis juga melestarikan interpretasi mitos Pembebasan yang sama kuat tetapi berpengaruh lebih positif dalam sejarah monoteisme, yakni yang berbicara tentang Tuhan sebagai pembela pihak yang lemah dan tertindas. Dalam Ulangan 26, kita menemukan apa



yang mungkin merupakan interpretasi awal terhadap kisah Pembebasan sebelum dituliskan dalam narasi J dan E. Orang Israel diperintahkan untuk mempersembahkan panen pertama mereka kepada para rahib Yahweh dan memberi penegasan berikut:

Bapaku dahulu seorang Aram. Ia pergi ke Mesir dengan sedikit orang saja dan tinggal di sana sebagai orang asing, tetapi di sana ia akan menjadi suatu bangsa yang besar, kuat, dan banyak jumlahnya. Ketika orang Mesir menganiaya dan menindas kami dan menyuruh kami melakukan pekerjaan yang berat, maka kami berseru kepada TUHAN, Allah nenek moyang kami, lalu TUHAN mendengar suara kami dan melihat kesengsaraan dan kesukaran kami dan penindasan terhadap kami. Lalu TUHAN membawa kami keluar dari Mesir dengan tangannya yang kuat dan lengan yang teracung, dengan kedahsyatan yang besar, dan dengan tanda-tanda serta mukjizat-mukjizat. Ia membawa kami ke tempat ini [ke Kanaan], dan memberikan kepada kami tempat ini, suatu negeri yang berlimpah-limpah susu dan madunya. Oleh sebab itu, di sini aku membawa hasil pertama dari bumi yang telah Kauberikan kepadaku, ya TUHAN.<sup>16</sup>

Tuhan yang telah mengilhami pemberontakan kelompok petani pertama dalam sejarah adalah Tuhan revolusi. Dalam ketiga agama, dia telah mengilhami cita-cita keadilan sosial, meskipun harus dikatakan bahwa orang Yahudi, Kristen, dan Muslim acap gagal meraih cita-cita ini dan bahkan telah mentransformasinya menjadi Tuhan *status quo*.

Orang Israel menyebut Yahweh “Tuhan nenek moyang kami”, meskipun tampak bahwa dia merupakan ilah yang berbeda dari El, Tuhan Tertinggi Kanaan yang disembah oleh para patriark. Dia mungkin telah menjadi tuhan orang lain sebelum menjadi Tuhan Israel. Dalam penampakan pertamanya kepada Musa, Yahweh berulang-ulang menegaskan dan dengan panjang lebar bahwa dia benar-benar merupakan Tuhan Abraham, meskipun pada awalnya dia disebut El Shaddai. Penegasan ini mengabadikan gema debat pertama tentang identitas Tuhan Musa. Telah disinggung bahwa Yahweh pada awalnya merupakan dewa para prajurit, dewa gunung berapi, dewa yang disembah di Midian, sebuah kawasan yang kini disebut Yordania.<sup>17</sup> Kita takkan pernah tahu di mana orang Israel menemukan Yahweh, jika dia benar-benar merupakan ilah yang sama sekali baru. Lagi-lagi, ini akan menjadi persoalan yang sangat penting bagi kita pada masa sekarang, tetapi

tidak demikian halnya bagi para penulis biblikal. Di zaman antik pagan, dewa-dewa sering digabungkan dan disatukan, atau dewa-dewa di satu kawasan dipandang identik dengan dewa kawasan lain. Yang dapat kita yakini adalah bahwa, apa pun sumbernya, peristiwa Pembebasan telah membuat Yahweh menjadi Tuhan Israel yang definitif dan bahwa Musa mampu meyakinkan orang Israel bahwa dia sungguh-sungguh satu dan sama dengan El, Tuhan yang dicintai oleh Abraham, Ishak, dan Yakub.

Apa yang disebut sebagai “Teori Midianite”—yakni bahwa Yahweh pada dasarnya adalah Tuhan bagi orang-orang Midian—biasanya didiskreditkan pada masa sekarang, tetapi di Midianlah Musa pertama kali melihat Yahweh. Dapat diingat lagi bahwa Musa terpaksa meninggalkan Mesir karena telah membunuh seorang penduduk Mesir yang didapatinya tengah menyiksa seorang budak berkebangsaan Israel. Musa mencari perlindungan di Midian, lalu menikah di sana. Ketika sedang menggembalakan domba milik mertuanya, dia melihat seberkas cahaya aneh: serumpun semak tampak menyala tapi tidak terbakar. Saat dia mendekat untuk menyelidiki, Yahweh memanggil namanya dan Musa menyahut: “Aku di sini” (*hineni!*), jawaban setiap nabi Israel ketika bertemu muka dengan Tuhan yang menghendaki perhatian dan kesetiaan total:

“Janganlah datang dekat-dekat: tanggalkan kasutmu dari kakimu, sebab tempat, di mana engkau berdiri itu, adalah tanah yang kudus.” Lagi Ia berfirman, “Akulah Allah ayahmu, Allah Abraham, Allah Ishak, dan Allah Yakub.” Lalu, Musa menutup mukanya, karena ia takut memandang Allah.<sup>18</sup>

Meskipun penegasan yang pertama adalah bahwa Yahweh sesungguhnya merupakan Allah Abraham, ini jelas-jelas merupakan ilah yang sangat berbeda dari yang pernah duduk dan makan bersama Abraham layaknya seorang sahabat. Dia menginspirasi rasa takut dan mempertegas jarak. Ketika Musa menanyakan nama dan jati dirinya, Yahweh menjawab dengan sebuah permainan kata yang, sebagaimana akan kita saksikan, membingungkan para monoteis selama berabad-abad. Alih-alih secara langsung mengungkapkan namanya, dia menjawab, “Aku adalah Aku” (*Ehyeh asher ehyeh*).<sup>19</sup> Apa yang dia maksud? Dia tentunya tidak bermaksud, sebagaimana ditegaskan para filosof kemudian, bahwa dia adalah Wujud yang ada dengan sendirinya. Bangsa Ibrani tidak memiliki

dimensi metafisikal semacam itu pada tahap ini, dan baru sekitar 2.000 tahun kemudian hal itu diperoleh. Tuhan tampaknya memaksudkan sesuatu yang lebih langsung. *Ehyeh asher ehyeh* adalah sebuah idiom Ibrani untuk mengungkapkan kesamaran yang disengaja. Ketika Alkitab menggunakan frase seperti, “mereka pergi ke mana mereka pergi,” itu artinya: “saya sama sekali tidak tahu ke mana mereka pergi.” Jadi, ketika Musa bertanya siapa gerangan dia, Tuhan menjawabnya, “Jangan pikirkan siapa Aku!” atau “Pikirkan dirimu sendiri!” Tak perlu berdiskusi tentang hakikat Tuhan dan tentunya tak ada upaya untuk memanipulasinya sebagaimana terkadang dilakukan oleh kaum pagan saat mereka menyebut nama-nama Tuhan mereka. Yahweh adalah Zat Yang Mutlak: “Aku adalah Aku.” Dia akan menjadi apa yang dia pilih dan tidak memberi jaminan apa pun. Dia hanya berjanji bahwa dia akan melibatkan diri dalam sejarah umatnya. Mitos Pembebasan memberi bukti meyakinkan: ia mampu membersihkan harapan baru bagi masa depan, bahkan dalam keadaan yang mustahil.

Ada harga yang mesti dibayar demi rasa berdaya yang baru ini. Dewa langit yang lama dirasakan telah terlalu jauh dari perhatian manusia; dan dewa-dewa yang lebih muda, seperti Baal, Marduk, dan Dewi Ibu telah datang mendekati manusia, tetapi Yahweh kembali membuka jurang pemisah antara alam manusia dan tuhan. Ini diperlihatkan dengan jelas dalam kisah di gunung Sinai. Ketika tiba di gunung itu, orang-orang diperintahkan untuk menguduskan diri dan mencuci pakaian mereka. Musa bahkan harus memperingatkan orang-orang Israel: “Jagalah baik-baik, jangan kamu mendaki gunung itu atau kena kepada kakinya, sebab siapa pun yang kena kepada gunung itu, pastilah ia dihukum mati.” Orang-orang berdiri agak jauh dari kaki gunung, lalu Yahweh turun ke atasnya dalam api dan kabut:

Pada hari ketiga, pada waktu terbit fajar, ada guruh dan kilat dan awan padat di atas gunung dan bunyi sangkakala yang sangat keras, sehingga gemetarlah seluruh bangsa yang ada di perkemahan. Lalu, Musa membawa bangsa itu keluar dari perkemahan untuk menjumpai Allah dan berdirilah mereka pada kaki gunung. Gunung Sinai ditutupi seluruhnya dengan asap, karena TUHAN turun ke atasnya dalam api; asapnya membubung seperti asap dari dapur, dan seluruh gunung itu gemetar sangat.<sup>20</sup>

Musa pergi ke puncak gunung itu sendirian dan menerima Taurat. Bukannya mengalami keadaan yang tertib, harmoni, dan seimbang, seperti visi kaum pagan tentang pertemuan dengan Tuhan, Taurat kini diturunkan ke bumi dari sebuah ketinggian. Tuhan dalam sejarah dapat mengilhami perhatian yang lebih besar tentang dunia kasat, yang merupakan panggung bagi perbuatannya, tetapi ada pula potensi untuk terasing sepenuhnya dari dunia.

Dalam naskah akhir Kitab Keluaran, yang ditulis pada abad kelima SM, Tuhan dikatakan telah membuat perjanjian dengan Musa di gunung Sinai (kejadian yang diperkirakan berlangsung sekitar 1200 SM). Ada perdebatan ilmiah menyangkut hal ini: beberapa kritikus percaya bahwa perjanjian itu tidak dipandang penting di Israel hingga abad ketujuh SM. Akan tetapi, terlepas dari waktu kejadiannya, gagasan tentang adanya perjanjian itu mengatakan kepada kita bahwa pada saat itu orang Israel belum menjadi monoteis, karena perjanjian semacam itu hanya bermakna dalam latar politeistik. Orang Israel tidak percaya bahwa Yahweh, Tuhan Sinai, adalah *satu-satunya* tuhan, tetapi bersumpah, dalam perjanjian mereka, bahwa mereka akan mengabaikan semua tuhan lain dan hanya akan menyembah kepadanya. Sangat sulit menemukan sebuah pernyataan monoteistik dalam keseluruhan Pentateukh. Bahkan, Sepuluh Perintah yang diwahyukan di gunung menyiratkan penerimaan keberadaan tuhan-tuhan lain: “Jangan ada padamu allah lain di hadapan-Ku.”<sup>21</sup>

Menyembah satu tuhan merupakan langkah yang belum pernah ada sebelumnya: Firaun Mesir, Akhenaton, telah berupaya untuk menyembah Dewa Matahari saja dan mengabaikan ilahilah tradisional Mesir lainnya, tetapi kebijakannya segera dibalik oleh penerusnya. Mengabaikan sumber potensial *mana* dianggap sebagai tindakan yang jelas-jelas bodoh, dan sejarah Israel selanjutnya memperlihatkan bahwa mereka sangat enggan untuk meninggalkan kultus terhadap ilahilah lain. Yahweh telah membuktikan keunggulannya dalam perang, tetapi dia bukanlah dewa kesuburan. Ketika bermukim di Kanaan, orang Israel secara instingtif beralih memuja Baal, Penguasa Kanaan, yang telah membuat tumbuhnya tanam-tanaman sejak zaman yang tak mungkin lagi dapat diingat. Para nabi mengingatkan agar orang Israel tetap menepati janji, namun sebagian besar dari mereka terus menyembah Baal, Asyera, dan Anat dalam cara

tradisional. Alkitab memang menyatakan kepada kita bahwa ketika Musa berada di gunung Sinai, sebagian orang kembali kepada agama pagan kuno Kanaan. Mereka membuat patung sapi emas, gambaran tradisional Tuhan El, dan menyelenggarakan ritual kuno di hadapannya. Penempatan insiden ini dalam kesejajaran yang menyolok dengan pewahyuan di gunung Sinai bisa merupakan upaya para editor Pentateukh untuk menunjukkan adanya perpecahan tajam di Israel. Nabi-nabi seperti Musa menyebarkan agama Yahweh yang mulia, tetapi kebanyakan orang Israel menginginkan ritusritus lama, dengan visi kesatuan holistik antara dewa-dewa, alam, dan manusia.

Sungguhpun demikian, orang Israel *telah* berjanji untuk menjadikan Yahweh satu-satunya tuhan mereka setelah pembebasan mereka dari Mesir, dan para nabi tentu akan kembali mengingatkan mereka akan perjanjian ini dalam beberapa tahun kemudian. Mereka telah berjanji untuk menyembah Yahweh saja sebagai *elohim* mereka, dan, sebagai imbalannya, Yahweh berjanji mereka akan dijadikan umat pilihannya yang akan menikmati perlindungan istimewa. Yahweh telah memperingatkan bahwa jika mereka melanggar perjanjian ini, dia akan menghancurkan mereka tanpa ampun. Bagaimanapun, orang Israel telah menerima perjanjian itu. Dalam Kitab Yosua kita temukan apa yang mungkin merupakan naskah awal mengenai penerimaan perjanjian antara Israel dan Tuhannya. Perjanjian itu merupakan pakta formal yang sering digunakan dalam politik Timur Tengah untuk mempersatukan dua pihak. Susunannya sudah ditetapkan. Naskah perjanjian itu dimulai dengan memperkenalkan raja sebagai mitra yang lebih kuat dan kemudian akan melacak sejarah hubungan antara kedua belah pihak hingga masa sekarang. Pada bagian akhir, naskah itu menyebutkan ketentuan, syarat-syarat, dan hukuman yang akan diberlakukan jika sumpah setia diabaikan. Hal terpenting dalam seluruh perjanjian itu adalah tuntutan atas loyalitas mutlak. Dalam perjanjian abad keempat belas antara Raja Mursilis II dari Het dan pengikutnya, Duppi Tashed, raja mengeluarkan tuntutan: “Jangan berpaling kepada orang lain. Ayah-ayah kalian telah membayar upeti di Mesir. Kalian tidak usah melakukan itu .... Dengan sahabat-sahabatku, kalian harus bersahabat dan dengan musuh-musuhku kalian harus bermusuhan.” Alkitab mengatakan kepada kita bahwa ketika orang Israel telah tiba di Kanaan dan bergabung dengan puak mereka di sana, semua anak keturunan Abraham membuat sumpah setia kepada Yahweh. Upacara tersebut dipimpin oleh pengganti

Musa, Yosua, untuk mewakili Yahweh. Perjanjian itu mengikuti pola tradisional. Yahweh diperkenalkan; pertemuannya dengan Abraham, Ishak, dan Yakub diceritakan kembali, dikisahkan pula tentang peristiwa Pembebasan. Akhirnya, Yosua menetapkan syarat-syarat perjanjian dan menuntut penegasan formal orang Israel yang tengah berkumpul di tempat itu:

Oleh sebab itu, takutlah kepada TUHAN dan beribadahlah kepadanya dengan tulus ikhlas dan setia. Jauhkanlah allah yang kepadanya nenek moyangmu telah beribadah di seberang Sungai Efrat dan di Mesir, dan beribadahlah kepada TUHAN. Tetapi jika kamu anggap tidak baik untuk beribadah kepada TUHAN, pilihlah pada hari ini kepada siapa kamu akan beribadah; allah yang kepadanya nenek moyangmu beribadah di seberang Sungai Efrat, atau allah orang Amori yang negerinya kamu diami ini.<sup>22</sup>

Mereka mesti memilih antara Yahweh dan dewa-dewa tradisional Kanaan. Mereka tidak ragu-ragu. Tak ada allah lain seperti Yahweh; tidak ada tuhan lain yang lebih lekat di hati para penyembahnya. Campur tangannya yang kuat dalam persoalan-persoalan yang mereka hadapi telah membuktikan secara amat meyakinkan bahwa Yahweh memenuhi kewajiban sebagai *elohim* mereka: mereka akan menyembah dia semata dan meninggalkan tuhan-tuhan lain. Yosua memperingatkan mereka bahwa Yahweh sangat pencemburu. Jika mereka melanggar ketentuan dalam perjanjian itu, dia akan membinasakan mereka. Mereka mengambil sikap teguh: akan memilih Yahweh saja sebagai *elohim* mereka. “Maka sekarang, jauhkanlah allah asing yang ada di tengah-tengah kamu!” seru Yosua, “dan condongkanlah hatimu kepada TUHAN, Allah Israel!”<sup>23</sup>

Alkitab memperlihatkan bahwa orang-orang itu tidak menepati janji. Mereka hanya mengingatnya pada masamasa perang, ketika mereka membutuhkan kepaiawaian perlindungan militer Yahweh, tetapi di masa damai, mereka kembali menyembah Baal, Anat, dan Asyera dalam cara lama. Walaupun secara fundamental berbeda dalam bias historisnya, pemujaan kepada Yahweh sering terungkap dalam bentuk paganisme kuno. Ketika Raja Salomo (Nabi Sulaiman) mendirikan Kuil untuk Yahweh di Yerusalem—kota yang direbut ayahnya, Daud, dari Yebus—kuil itu ternyata mirip dengan kuil dewa-dewa Kanaan. Bangunan itu terdiri dari

tiga ruang persegi empat, yang berpuncak pada ruang kecil berbentuk kubus yang disebut Bait Suci. Di dalam Bait Suci tersimpan Tabut Perjanjian, sebuah altar yang bisa dibawa-bawa yang selalu menyertai orang Israel pada saat mereka berada di pengungsian. Di dalam Kuil terdapat bejana perunggu besar, merepresentasikan Yam, penguasa laut dalam mitos Kanaan, dan dua tiang tegak setinggi empat puluh kaki yang menandakan pemujaan kepada dewi kesuburan, Asyera. Orang Israel terus menyembah Yahweh di tempat-tempat suci kuno yang mereka warisi dari orang Kanaan di Betel, Silo, Hebron, Betlehem, dan Dan, yang sering menjadi tempat berlangsungnya upacara-upacara pagan. Kuil itu segera menjadi istimewa meskipun, seperti akan kita saksikan, di sana juga terdapat beberapa aktivitas yang jelas-jelas tidak ortodoks. Orang Israel mulai menganggap kuil itu sebagai replika istana Yahweh di langit. Mereka juga menyelenggarakan Festival Tahun Baru di musim gugur, dimulai dengan upacara pengurbanan di hari Paskah, disusul oleh syukuran panen hari Raya Pondok Daun, yang merayakan awal tahun tanam. Pernah diperkirakan bahwa sebagian dari mazmur merayakan penahbisan Yahweh di Kuilnya pada hari Raya Pondok Daun, yang, seperti halnya penahbisan Marduk, mengingatkan tentang penaklukannya atas kekacauan.<sup>24</sup> Raja Salomo sendiri adalah seorang sinkretis besar: Dia punya banyak istri pagan, yang menyembah dewa-dewa mereka sendiri, dan tetap menjalin hubungan baik dengan tetangga-tetangga pagannya.

Selalu ada ancaman bahwa kultus Yahweh akhirnya akan tenggelam oleh paganisme populer. Hal ini menjadi semakin parah selama penggal terakhir abad kesembilan. Pada 869 SM, Raja Ahab naik ke tampuk pemerintahan Kerajaan Israel di utara. Istrinya, Izebel, anak perempuan Raja Tirus dan Sidon, wilayah yang sekarang disebut Lebanon, adalah seorang pagan yang kukuh dan berusaha agar masyarakat negeri itu menganut agama Baal dan Asyera. Izebel mengutus para rahib Baal, yang segera saja beroleh pengikut dari kalangan warga utara—orang-orang yang, selain pernah dikalahkan oleh Raja Daud, merupakan penganut Yahwis yang setengah hati. Ahab tetap setia kepada Yahweh, tetapi tidak mencoba membatasi dakwah Izebel. Namun, tatkala kekeringan melanda kawasan itu menjelang akhir pemerintahannya, seorang nabi bernama Elia (yang artinya: “Yahweh Allahku!”) mulai mengembara ke seluruh pelosok negeri, berpakaian mantel bulu dan kain pinggang yang terbuat dari kulit. Dia mengecam

ketidaksetiaan kepada Yahweh dan menantang Raja Ahab serta rakyat negeri itu untuk mempersaingkan Yahweh dengan Baal di gunung Karmel. Di hadapan 450 nabi agama Baal, Elia berkata: Berapa lama lagi kalian berlaku timpang dan bercabang hati? lalu, dia minta diambilkan dua ekor lembu jantan, seekor untuk dirinya dan seekor lagi untuk para penyeru agama Baal. Kedua sapi itu akan diletakkan di atas dua buah altar. Mereka akan berdoa kepada tuhan masing-masing dan menyaksikan mana di antara keduanya yang mengirim api dari langit untuk menghanguskan apa yang dikurbankan. “Setuju!” teriak hadirin. Para nabi Baal memanggil namanya dari pagi sampai tengah hari, melakukan tarian memutari altar, bersorak, dan melukai diri sendiri dengan pedang dan lembing. Namun, “tidak ada suara, tidak ada yang menjawab.” Elia mencemooh: “Panggillah lebih keras!” teriaknya, “bukankah dia allah? Mungkin ia merenung, mungkin ada urusannya, mungkin ia bepergian; barangkali ia tidur, dan belum terjaga.” Tak ada yang terjadi: “Tidak ada suara, tidak ada yang menjawab, tidak ada tanda perhatian.”

Kini, tiba giliran Elia. Orang-orang berkerumun mengelilingi altar Yahweh ketika Elia menggali sebuah parit mengitari altar dan mengisinya dengan air untuk membuat api lebih sulit menyala. Kemudian, elia memanggil Yahweh. Sekonyong-konyong, tentu saja, api menyambar dari langit, menghanguskan altar dan lembu jantan, bahkan mengeringkan air di dalam parit. Orang-orang bersujud: “Yahweh adalah Tuhan,” teriak mereka, “Yahweh adalah Tuhan.” Namun, Elia bukanlah pemenang yang ramah. “Tangkap nabi-nabi Baal,” titahnya. Tak seorang pun dikecualikan: dia giring mereka ke lembah terdekat dan menyembelih mereka di sana.<sup>25</sup>

Paganisme biasanya tidak memaksakan dirinya kepada orang lain— Izebel adalah pengecualian yang menarik—sebab senantiasa tersedia ruang bagi tuhan lain di kuil bersama yang sudah ada. Peristiwa-peristiwa mitis kuno ini memperlihatkan bahwa sejak awal Yahwisme menghendaki tekanan keras dan penyangkalan terhadap kepercayaan lain, sebuah fenomena yang akan kita analisis secara lebih terperinci dalam bab berikutnya. Setelah pembunuhan itu, Elia mendaki ke puncak gunung Karmel dan duduk berdoa dengan kepala tertunduk di antara kedua lututnya, memerintahkan pelayannya untuk mengamati ke arah laut. Akhirnya, dia menyampaikan berita tentang segumpal awan—kira-kira seukuran telapak tangan seorang



laki-laki—yang timbul dari laut. Elia memerintahkannya pergi untuk memperingatkan Raja Ahab agar segera kembali pulang sebelum hujan mencegahnya. Nyaris berbarengan dengan saat dia mengucapkan itu, langit menggelap karena awan mendung menyelimutinya dan hujan turun sangat deras. Elia bersegera mengikat pinggangnya dan berlari mendahului kencana Ahab. Dengan mengirim hujan, Yahweh telah menyerap fungsi Baal, dewa badai, untuk membuktikan bahwa dia sama efektifnya dalam soal kesuburan maupun perang.

Khawatir akan akibat dari tindakannya melakukan pembunuhan terhadap nabi-nabi Baal, Elia mengundurkan diri ke Semenanjung Sinai dan berlindung di pegunungan tempat Tuhan menampakkan dirinya kepada Musa. Di sana dia mengalami teofani yang memanifestasikan spiritualitas baru bagi para pengikut Yahweh. Dia diperintahkan berdiri di celah sebuah batu besar untuk melindungi dirinya dari pengaruh yang suci:

Maka TUHAN lalu! Angin besar dan kuat, yang membelah gunung-gunung dan memecah bukit-bukit batu, mendahului TUHAN. Tetapi, tak ada TUHAN dalam angin itu. Dan sesudah angin itu datanglah gempa. Tetapi, tidak ada TUHAN dalam gempa itu. Dan sesudah gempa itu datanglah api. Tetapi, tidak ada TUHAN dalam api itu. Dan sesudah api itu datanglah bunyi angin sepoi-sepoi biasa. Segera sesudah Elia mendengarnya, ia menyelubungi mukanya dengan jubahnya.<sup>26</sup>

Tidak seperti dewa-dewa pagan, Yahweh tidak berada dalam kekuatan alam apa pun, tetapi dia ada di dalam alam yang lain. Dia dialami dalam semilir angin yang nyaris tak terasa, dalam paradoks keheningan yang riuh.

Kisah Elia mengandung cerita mitos terakhir dari masa silam dalam kitab suci Yahudi. Perubahan sedang bergaung di angkasa sepanjang masa Oikumene itu. Periode 800-200 SM disebut sebagai Zaman Kapak. Di semua kawasan utama dunia ber peradaban, orang-orang menciptakan ideologi baru yang menjadi semakin penting dan menentukan. Sistem-sistem keagamaan baru mencerminkan kondisi sosial ekonomi yang telah berubah. Untuk beberapa alasan yang tak bisa sepenuhnya kita pahami, semua induk peradaban berkembang menurut garis yang paralel, bahkan ketika tidak terdapat hubungan dagang di antaranya (misalnya antara

kawasan Cina dan Eropa). Ada kemakmuran baru yang membawa pada lahirnya kelas pedagang. Kekuasaan bergeser dari raja dan rahib, kuil dan istana, ke bursa perdagangan. Kemakmuran baru membawa kemajuan intelektual dan kultural selain juga menimbulkan perkembangan kesadaran individual. Ketidakadilan dan eksploitasi menjadi lebih jelas selaras dengan perubahan pesat yang terjadi di kota-kota. Orang-orang mulai menyadari bahwa perilaku mereka sendiri dapat berpengaruh terhadap nasib generasi berikutnya. Setiap kawasan mengembangkan ideologi yang berbeda untuk menghadapi persoalan dan keprihatinan ini: Taoisme dan Konfusianisme di Cina, Hinduisme dan Buddhisme di India, dan rasionalisme filosofis di Eropa. Timur Tengah tidak menghasilkan solusi yang seragam, tetapi di Iran dan Israel, nabi-nabi Zoroaster dan Ibrani secara sendiri-sendiri mengembangkan versi monotesime yang berbeda. Anehnya, gagasan tentang “Tuhan”, seperti halnya wawasan besar keagamaan lain pada masa itu, berkembang dalam ekonomi pasar dengan semangat kapitalisme agresif.

Saya ingin meninjau secara singkat dua perubahan baru ini sebelum melanjutkan pembahasan tentang agama Yahweh yang diperbarui pada bab berikutnya. Pengalaman keagamaan India berkembang menurut garis yang mirip, namun perbedaan penekanannya akan menampakkan karakter dan persoalan khas pandangan ketuhanan orang Israel. Rasionalisme Plato dan Aristoteles juga penting karena orang Yahudi, Kristen, dan Muslim dipengaruhi pemikiran keduanya dan mereka berupaya mengadaptasikannya ke dalam pengalaman keagamaan mereka sendiri, meskipun konsep Tuhan Yunani jelas-jelas berbeda dengan konsep yang mereka miliki.

Pada abad ketujuh belas SM, orang Aria dari wilayah yang sekarang disebut Iran, menginvasi lembah Indus dan menaklukkan penduduk aslinya. Mereka mendesakkan ajaran-ajaran agama mereka, seperti dapat kita lihat terekspresikan dalam kumpulan syair pujian yang kemudian dikenal sebagai *Rig Veda*. Di sana kita menjumpai konsep tentang banyak tuhan, mengekspresikan banyak nilai yang sama dengan konsep ketuhanan Timur Tengah dan menghadirkan kekuatan alam sebagai insting yang memiliki daya, kehidupan, dan kepribadian. Namun demikian, tetap ada tanda-tanda bahwa orang mulai melihat tuhan-tuhan yang beraneka ragam itu

sebenarnya merupakan manifestasi dari satu ketuhanan Absolut yang mentransendensi semuanya. Sebagaimana orang Babilonia, orang Aria cukup menyadari bahwa mitos-mitos mereka bukanlah kisah faktual tentang realitas, melainkan ungkapan misteri yang bahkan para dewa sendiri tidak dapat menjelaskannya secara memadai. Tatkala mereka mencoba membayangkan bagaimana para dewa dan dunia berevolusi dari kekacauan primal, mereka menyimpulkan bahwa tak seorang pun—bahkan tidak juga para dewa—bisa memahami misteri eksistensi:

Maka, siapa yang tahu kapan ia terbit  
Kapan emanasi ini terjadi,  
Apakah Tuhan yang melepaskannya, atau bukan,—  
Hanya dia yang mampu menerawang ke langit tertinggi  
yang akan tahu,  
Atau mungkin dia tidak tahu!<sup>27</sup>

Agama yang diajarkan Weda tidak berupaya menjelaskan asal usul kehidupan atau memberi jawaban istimewa terhadap pertanyaan-pertanyaan filosofis. Alih-alih, ia memang telah dirancang untuk membantu manusia memahami kehebatan dan kedahsyatan eksistensi. Ia justru lebih banyak mengemukakan pertanyaan daripada menjawabnya, dengan maksud agar manusia tetap berada dalam sikap takzim.

Pada abad kedelapan SM, ketika J dan E menuliskan kronik mereka, perubahan kondisi sosial dan ekonomi di Anak Benua India sedang menjadikan Weda tidak lagi relevan. gagasan para penduduk asli, yang telah tertindas selama beberapa abad setelah invasi orang Aria, kembali muncul ke permukaan dan membawa pada kehausan baru akan agama. Bangkitnya perhatian terhadap karma, paham bahwa nasib seseorang ditentukan oleh perbuatannya sendiri, membuat orang-orang tidak mau menyalahkan para dewa atas perilaku manusia yang tidak bertanggung jawab. Semakin kuat kecenderungan untuk memandang para dewa sebagai simbol ketunggalan Realitas transenden. Ajaran Weda sarat dengan ritual pengurbanan, namun bangkitnya ketertarikan kepada praktik India kuno “Yoga” (“pengekangan” daya pikir melalui disiplin konsentrasi khusus) bermakna bahwa orang-orang menjadi tidak puas terhadap suatu agama yang hanya memusatkan perhatian kepada aspek-aspek eksternal. Pengurbanan dan liturgi tidaklah memadai: mereka ingin menemukan makna batin ritusritus ini. Kita akan melihat bahwa nabi-nabi Israel merasakan ketidakpuasan yang sama. Di

India, dewa-dewa tidak lagi dipandang sebagai wujud lain yang berada di luar para menyembahnya; justru manusia yang berusaha memperoleh realisasi kebenaran batiniah.

Dewa-dewa tidak lagi penting di India. Selanjutnya mereka digantikan oleh pemuka agama, yang akan dipandang lebih tinggi daripada para dewa. Ini merupakan penegasan kuat tentang nilai kemanusiaan dan keinginan untuk mengendalikan nasib: ini akan menjadi pandangan keagamaan terbesar di anak benua itu. Agama baru Hinduisme dan Buddhisme tidak menyangkal eksistensi para dewa, atau melarang orang untuk menyembahnya. Dalam pandangan mereka, hambatan dan penyangkalan semacam itu akan merusak. Sebagai gantinya, orang Hindu dan Buddha mencari cara baru untuk mentransendensikan para dewa, untuk melampaui mereka. Selama abad kedelapan, para pemuka agama mulai mengetengahkan isu-isu ini dalam risalah yang disebut *Aranyakas* dan *Upanishads*, yang secara kolektif dikenal sebagai *Vedanta*: penutup Weda. *Upanishads* terus-menerus muncul sehingga pada akhir abad kelima SM, telah terkumpul sebanyak dua ratus buah. Tidak mungkin melakukan generalisasi terhadap agama yang kita sebut Hinduisme karena ia mengelak dari sistem dan menolak kemungkinan bahwa satu tafsiran eksklusif bisa dianggap memadai. Namun, *Upanishads* telah mengembangkan sebuah konsepsi ketuhanan khas yang melampaui dewa-dewa tetapi hadir secara begitu dekat di dalam segala sesuatu.

Dalam ajaran Weda, orang mengalami kekuatan suci dalam ritual pengurbanan. Mereka menyebut kekuatan suci ini Brahman. Kasta para rahib (disebut dengan istilah Brahmana) juga diyakini mempunyai kekuatan ini. Karena ritual pengurbanan dipandang sebagai mikrokosmos alam semesta, Brahman lambat laun diartikan sebagai sebuah kekuatan yang menyangga segala sesuatu. Seluruh dunia dipandang sebagai aktivitas ilahi yang menyeruak dari wujud misterius Brahman, yang merupakan makna batin seluruh eksistensi. *Upanishads* mendorong orang untuk menumbuhkan rasa kehadiran Brahman di dalam segala sesuatu. Ini adalah proses pewahyuan dalam makna harfiahnya: pengungkapan dasar tersembunyi dari seluruh wujud. Segala sesuatu yang terjadi merupakan manifestasi Brahman: pandangan yang benar terletak dalam persepsi kesatuan di balik fenomena yang berbeda. Sebagian *Upanishads* melihat Brahman sebagai kekuatan pribadi, tetapi sebagian lain melihatnya betul-

betul impersonal. Brahman tidak dapat dipanggil dengan kata “engkau”; ini adalah istilah yang netral, bukan laki-laki atau perempuan, bukan pula dia dialami sebagai kehendak ilah yang berdaulat. Brahman tidak berbicara kepada manusia. Dia tak dapat bertemu dengan lelaki atau perempuan; dia berada di atas segala aktivitas manusia. Dia juga tidak menanggapi kita dengan secara personal; dosa tidak membuatnya “marah”, dan dia tidak dapat dikatakan “mencintai” atau “membenci” kita. Bersyukur atau memujinya karena telah menciptakan dunia sama sekali tidak tepat.

Kekuatan ilahiah ini akan betul-betul terasing dari kita seandainya tidak ada fakta bahwa ia melingkupi, menyokong, dan mengilhami *kita*. Teknik-teknik Yoga telah membuat orang sadar tentang dunia batin. Disiplin pengaturan postur, cara bernapas, makanan, dan konsentrasi mental ini juga telah berkembang secara mandiri dalam kebudayaan lain, seperti akan kita lihat nanti, dan tampaknya menghasilkan pencerahan serta iluminasi yang telah ditafsirkan secara berbeda-beda, namun alamiah bagi kemanusiaan. *Upanishads* mengklaim bahwa pengalaman mengenai dimensi baru dari diri ini merupakan kekuatan suci yang sama dengan yang melingkupi seluruh alam. Prinsip abadi yang ada dalam setiap individu disebut Atman: ini merupakan versi baru visi holistik paganisme kuno, penemuan kembali dalam terma baru Satu Kehidupan yang ada di dalam dan di luar diri kita yang pada dasarnya bersifat sakral. *Chandogya Upanishads* menjelaskan hal ini melalui analogi tentang garam. Seorang pemuda bernama Sretaketu telah mempelajari Weda selama dua belas tahun dan merasa telah cukup menguasainya. Ayahnya, Uddalaka, mengajukan sebuah pertanyaan yang tak bisa dijawabnya. Kemudian, ayahnya mengajarkan tentang kebenaran fundamental yang sama sekali belum diketahuinya. Dia memerintahkan anaknya untuk meletakkan sepotong garam di dalam air dan melaporkan hasilnya pada pagi hari berikutnya. Ketika sang ayah memintanya untuk mengambil garam itu, Sretaketu tidak dapat menemukannya karena garam itu telah larut semuanya. Uddalaka mulai bertanya:

“Maukah engkau mencicipi bagian ini? Seperti apa rasanya?”  
katanya.

“Garam.”

“Cicipilah bagian tengahnya. Seperti apa?”

“Garam.”

“Cicipilah bagian ujungnya. Seperti apa?”

"Garam."

"Buanglah itu dan mendekatlah kepadaku."

Sretaketu melakukan apa yang diperintahkan, namun [itu tidak membuat garam] menjadi berubah.

[Ayahnya berkata]: "Anakku, memang benar bahwa engkau tidak bisa melihat Wujud ada di sini, namun wujud itu benar-benar ada di sini. Esensi pertama ini—dimiliki alam semesta sebagai Dirinya: Itulah yang Nyata: Itulah Diri: itulah *engkau*, Sretaketu!"

Jadi, meskipun kita tidak dapat melihatnya, Brahman melingkupi dunia dan, sebagaimana Atman, abadi dalam diri setiap kita.<sup>28</sup>

Atman mencegah pemberhalaan Tuhan, menjadi Realitas eksterior "di luar sana", proyeksi ketakutan dan keinginan kita sendiri. Dalam Hinduisme, Tuhan tidak dilihat sebagai sebuah Wujud yang ditambahkan ke dunia seperti yang kita ketahui, karena itu tidak pula identik dengan dunia. Tak bisa kita memahami ini melalui akal semata. Pemahaman ini "diwahyukan" kepada kita melalui pengalaman (*anubhara*) yang tidak dapat diungkapkan dalam katakata atau konsep. Brahman adalah "Apa yang tidak bisa diucapkan dalam kata-kata, tetapi sesuatu yang dengannya kata-kata diucapkan .... Apa yang tak bisa dipikirkan oleh akal, tetapi sesuatu yang dengannya akal berpikir".<sup>29</sup> Mustahil untuk berbicara *kepada* Tuhan yang semelekat ini atau berpikir *mengenai* dia, menjadikannya objek pikiran semata. Ia adalah Realitas yang hanya bisa dicerna dalam puncak perasaan orisinal yang melampaui kesadaran diri: Tuhan

datang kepada pikiran orang-orang yang mengenal Dia melampaui pikiran, bukan kepada mereka yang membayangkan Dia bisa diraih oleh pikiran. Dia tidak dikenal oleh kaum cendekia dan dikenal oleh orang sederhana.

Dia dikenal di dalam puncak keterjagaan yang membukakan pintu kehidupan abadi.<sup>30</sup>

Sebagaimana terhadap dewa-dewa, nalar tidak disangkal tetapi dilampaui. Pengalaman tentang Brahman atau Atman tidak dapat dijelaskan secara rasional, seperti halnya sepenggal musik atau syair. Akal mutlak diperlukan untuk menciptakan karya seni semacam itu dan mengapresiasinya, tetapi ia

menawarkan sebuah pengalaman yang melampaui daya otak atau akal murni. Ini juga akan menjadi tema konstan dalam sejarah Tuhan.

Cita-cita transendensi personal juga bersemayam di dalam diri Yogi, orang yang meninggalkan keluarganya dan melepaskan diri dari keterkaitan dan tanggung jawab sosial demi mencari pencerahan, meletakkan dirinya di dalam realitas wujud yang lain. Sekitar 538 SM, seorang pemuda bernama Siddharta Gautama juga meninggalkan istrinya yang cantik, putranya, rumahnya yang mewah di Kapilawastu, kira-kira 100 mil ke arah utara Benares, dan menjadi seorang petapa sederhana. Dia terenyak melihat penderitaan manusia dan bermaksud menemukan rahasia untuk mengakhiri nestapa yang dilihatnya ada dalam segala sesuatu di sekelilingnya. Selama enam tahun, dia duduk di kaki para guru spiritual Hindu dan menjalani tirakat penyangkalan diri yang berat, tetapi tidak banyak membuat kemajuan. Ajaran para guru itu tidak menarik hatinya, dan penyiksaan diri hanya membuatnya lemah. Baru setelah meninggalkan metode-metode ini sama sekali dan mengalami ketidaksadaran pada suatu malam dia pun mendapatkan pencerahan. Seluruh kosmos bersorak, bumi berguncang, bunga-bunga bertebaran dari langit, angin semerbak berembus, dan para dewa dari berbagai tingkatan langit bersukaria.

Kembali, seperti dalam visi pagan, para dewa, alam, dan manusia bersatu dalam simpati. Ada harapan baru untuk membebaskan diri dari penderitaan dan mendapatkan *nirvana*, akhir semua nestapa. gautama telah menjadi Buddha, Yang Tercerahkan. Pada mulanya, setan Mara menggodanya untuk tetap berada di tempat itu dan menikmati anugerah yang baru didapatkannya: tak ada gunanya upaya menyebarkan berita itu karena tak seorang pun akan mempercayainya. Namun, dua dewa dari kuil tradisional—Maha Brahma dan Sakra, Tuan para *devas*— datang menemui Buddha dan memintanya untuk menjelaskan metodenya kepada dunia. Buddha setuju dan selama empat puluh tahun ke depan, dia mengembara ke pelosok India untuk menyampaikan pesannya: dalam dunia yang penuh derita ini, hanya satu yang tidak berubah. Itulah Dharma, cara hidup yang benar, satu-satunya yang bisa membebaskan kita dari penderitaan.

Ini tak ada hubungannya dengan Tuhan. Secara implisit, Buddha mempercayai eksistensi dewa-dewa sebab mereka merupakan bagian dari

latar kulturalnya, namun dia tidak percaya bahwa mereka bermanfaat banyak bagi manusia. Mereka pun terikat dalam realitas penderitaan dan perubahan; mereka tidak membantunya meraih pencerahan; mereka terlibat dalam siklus kelahiran kembali sebagaimana makhluk lain, dan akhirnya mereka juga akan sirna. Akan tetapi, pada saat yang krusial dalam kehidupannya—seperti ketika dia memutuskan untuk menyebarkan pesannya—dia membayangkan para dewa mempengaruhinya dan memainkan peran aktif. Oleh karena itu, Buddha tidak menyangkal dewa-dewa, tetapi percaya bahwa Realitas tertinggi *nirvana* lebih luhur daripada para dewa. Ketika orang Buddha mengalami kedamaian atau rasa transendensi dalam meditasi, mereka tidak mempercayai bahwa itu berasal dari hubungan dengan wujud yang supranatural. Keadaan seperti itu alamiah bagi kemanusiaan: bisa dicapai oleh setiap orang yang hidup dengan cara yang benar dan mempelajari teknik Yoga. Oleh sebab itu, alih-alih bersandar kepada suatu dewa, Buddha mengajak murid-muridnya untuk menyelamatkan diri mereka sendiri.

Ketika bertemu murid pertamanya di Benares setelah peristiwa pencerahannya, Buddha memaparkan sistemnya yang didasari oleh satu fakta esensial: seluruh eksistensi adalah *dukkha*. Semuanya terdiri dari penderitaan: seluruh kehidupan adalah suram. Segalanya datang dan pergi dalam perubahan tak bermakna. Tak ada yang mempunyai arti penting yang permanen. Agama dimulai dengan persepsi bahwa ada sesuatu yang salah. Di masa pagan kuno, ada mitos tentang dunia arketipal suci, yang bersesuaian dengan dunia kita dan bisa menanamkan kekuatannya kepada manusia. Buddha mengajarkan bahwa adalah mungkin untuk melepaskan diri dari *dukkha* melalui cara hidup yang penyayang terhadap sesama makhluk, berbicara dan bertindak lemah lembut, ramah, dan benar, serta menjauhkan diri dari segala obat-obatan atau bahan memabukkan yang bisa mengaburkan pikiran. Buddha tidak mengklaim telah menciptakan sistem ini. Dia bersikeras bahwa dia hanya “memperoleh” saja: “Aku telah melihat ajaran kuno, sebuah Jalan kuno, yang ditelusuri Buddha dari zaman yang lalu.”<sup>31</sup>

Seperti undang-undang paganisme, Buddhisme juga dibatasi oleh struktur eksistensi dasar, yang melekat dalam kondisi kehidupan itu sendiri. Ia mempunyai realitas objektif bukan karena ia dapat diperlihatkan melalui



bukti logis, melainkan karena setiap orang yang secara serius berusaha untuk hidup dengan cara itu akan menemukan bahwa sistem itu ternyata efektif. Keefektifannya, bukan bukti filosofis atau historis, selalu menjadi ciri khas agama yang berhasil. Selama berabad-abad orang Buddha di banyak belahan bumi telah merasakan bahwa gaya hidup ini menghasilkan pengertian tentang makna transendensi.

Karma mengikat manusia kepada lingkaran kebangkitan kembali tak berujung dalam rangkaian kehidupan yang sarat derita. Namun, jika mereka mampu mengubah perilaku egois mereka, mereka akan mampu mengubah nasib. Buddha membandingkan proses kelahiran kembali ini dengan api yang menyulut sebuah lampu, yang darinya nyala api lampu kedua berasal, demikian seterusnya hingga nyala itu padam. Jika seseorang masih menyala dengan dosanya pada saat dia mati, maka dia akan menyulut lampu yang lain. Akan tetapi, jika api itu dipadamkan, lingkaran penderitaan akan berhenti dan *nirvana* akan diperoleh. “*Nirvana*” secara harfiah berarti “padam” atau “usai”. Ini bukan semata-mata sebuah keadaan negatif. Di kalangan orang Buddha, ia justru memainkan peran yang sebanding dengan Tuhan. Seperti dijelaskan Edward Conze dalam *Buddhism: its Essence and Development*, kaum Buddhis sering menggunakan penggambaran teistik untuk menjelaskan *nirvana*, realitas tertinggi:

Kami diajarkan bahwa *nirvana* itu permanen, stabil, abadi, diam, tak lapuk oleh usia, tak pernah mati, tidak dilahirkan, dan tidak diciptakan, bahwa ia adalah kekuatan, anugerah, dan kebahagiaan, perlindungan yang aman, tempat berteduh, dan tempat dengan rasa aman yang tak terpunahkan; bahwa ia adalah Kebenaran sejati dan Realitas tertinggi; bahwa ia adalah *kebaikan*, tujuan puncak, dan satu-satunya dambaan kehidupan kita, kedamaian yang abadi, terselubung, dan tak terpahami.<sup>32</sup>

Beberapa penganut Buddha mungkin berkeberatan atas perbandingan ini karena mereka merasa konsep tentang “Tuhan” begitu terbatas untuk dapat menuangkan konsepsi mereka tentang realitas tertinggi. Umumnya hal ini disebabkan kaum teistik menggunakan kata “Tuhan” secara terbatas untuk merujuk kepada wujud yang terlalu berbeda dari kita. Sebagaimana para guru *Upanishads*, Buddha mengajarkan bahwa *nirvana* tidak bisa

didefinisikan atau didiskusikan seakan-akan ia berbeda dari realitas manusia.

Mencapai *nirvana* tidak sama dengan “naik ke langit” seperti yang sering dipahami orang Kristen. Buddha selalu menolak untuk menjawab pertanyaan tentang *nirvana* atau tentang hal-hal luhur lainnya karena pertanyaan semacam itu “tidak layak” dan “tidak pantas”. Kita tidak bisa mendefinisikan *nirvana* karena kata-kata dan konsep kita terbelenggu oleh dunia indriawi dan perubahan. Pengalaman adalah satu-satunya “bukti” yang terandalkan. Murid-muridnya akan mengetahui bahwa *nirvana* ada hanya karena latihan mereka menjalani kehidupan yang baik akan memungkinkan mereka melihatnya.

Wahai para rahib, ada yang tak dilahirkan, tak menjadi, tak diciptakan, tak tersusun. Jika, wahai para rahib, tidak ada yang tak dilahirkan, tak menjadi, tak diciptakan, dan tak tersusun ini, maka tentu tak akan ada jalan keluar bagi yang dilahirkan, yang menjadi, yang diciptakan, yang tersusun. Tetapi karena ada yang tak dilahirkan, yang tak menjadi, yang tak diciptakan, dan yang tak tersusun, maka ada jalan keluar bagi yang dilahirkan, yang menjadi, yang diciptakan, dan yang tersusun.<sup>33</sup>

Para rahibnya tidak boleh berspekulasi tentang hakikat *nirvana*. Yang dapat dilakukan Buddha hanyalah menyediakan bagi mereka rakit yang akan membawa mereka menyeberang ke “pantai yang lebih jauh”. Ketika ditanya apakah seorang Buddha yang telah mencapai *nirvana* tetap hidup setelah mati, dia mengabaikan pertanyaan ini karena menganggapnya “tidak layak”. Sama tidak layaknya seperti menanyakan ke mana perginya api setelah ia “padam”. Sama kelirunya mengatakan bahwa seorang Buddha yang hidup dalam *nirvana* berarti tidak ada: kata “ada” tidak berhubungan dengan keadaan apa pun yang bisa kita pahami. Kita akan menemukan bahwa selama berabad-abad, orang Yahudi, Kristen, dan Muslim telah memberikan jawaban yang sama terhadap pertanyaan tentang “keberadaan” Tuhan. Buddha berusaha memperlihatkan bahwa bahasa tidak mampu membahas realitas yang berada di luar jangkauan konsep dan akal. Lagi-lagi, dia tidak menolak akal tetapi menekankan arti penting pemikiran yang jernih serta akurat dan penggunaan bahasa. Namun akhirnya, dia berpendapat bahwa teologi atau kepercayaan seseorang, seperti ritual yang

dijalaninya, tidaklah penting. Hal-hal seperti itu memang menarik, tetapi tidak punya arti final. Satusatunya yang berharga adalah hidup dengan cara yang baik; jika ini diupayakan, penganut Buddha akan menemukan bahwa Dharma itu benar, meskipun mereka tidak bisa menyampaikannya dalam ungkapan yang logis.

Di sisi lain, orang-orang Yunani amat tertarik kepada logika dan nalar. Plato (kl. 428-348 SM) selalu menyibukkan diri mengkaji persoalan-persoalan epistemologi dan hakikat kebijaksanaan. Banyak karya awalnya ditujukan sebagai upaya membela Sokrates, yang mendesak orang untuk memperjelas gagasan mereka lewat pertanyaan-pertanyaan kritis yang diajukannya. Akan tetapi, Sokrates dihukum mati pada 399 SM dengan tuduhan merusak para pemuda dan murtad. Dalam cara yang tidak berbeda dengan yang ditempuh orang India, Plato kecewa terhadap upacara-upacara kuno dan mitos-mitos agama yang menurutnya merendahkan dan tidak layak. Plato juga telah dipengaruhi filosof abad keenam SM, Pythagoras yang mungkin sekali telah terpengaruh gagasan-gagasan dari India, yang menyebar melalui Persia dan Mesir. Dia juga percaya bahwa jiwa adalah bagian zat ilahi yang terjatuh, tercemar, dan terperangkap dalam tubuh seperti dalam sebuah kuburan dan terhukum untuk menjalani siklus kelahiran kembali yang tiada habisnya. Dia telah menyuarakan pengalaman semua manusia tentang rasa keterasingan di dunia yang tampaknya bukan merupakan unsur sejati kita. Pythagoras mengajarkan bahwa jiwa bisa dibebaskan melalui penyucian ritual, yang akan memungkinkan manusia mencapai harmoni dengan semesta yang teratur. Plato juga meyakini eksistensi realitas suci dan tak berubah yang melampaui dunia indriawi, bahwa jiwa adalah sepenggal keilahian, unsur yang terlepas darinya, terpenjara dalam tubuh tetapi mampu meraih kembali status keilahiannya dengan cara penyucian daya nalar pikiran. Dalam mitos gua yang populer, Plato melukiskan kegelapan dan keburaman kehidupan manusia di bumi: manusia hanya mampu melihat bayang-bayang realitas abadi yang terpantul di dinding gua. Namun, lambat laun manusia mampu keluar lalu mencapai pencerahan dan pembebasan dengan melatih pikirannya memperoleh cahaya ilahi.

Pada akhir hayatnya, Plato mungkin telah meninggalkan doktrinnya tentang bentuk-bentuk atau ide-ide abadi, tetapi gagasan ini justru menjadi krusial bagi banyak monoteis ketika mereka berupaya mengungkapkan konsepsi

ketuhanan mereka. Ide merupakan realitas stabil dan konstan yang bisa dipahami oleh kekuatan nalar, juga merupakan realitas yang lebih utuh, permanen, dan efektif dibandingkan dengan fenomena material yang lemah dan selalu berubah yang kita capai lewat indra. Segala yang ada di dunia ini hanyalah pantulan, “bagian” atau “tiruan” dari bentuk-bentuk abadi di wilayah ilahi. Ada ide yang selalu bersesuaian dengan setiap konsepsi umum yang kita miliki, seperti Cinta, Keadilan, dan Keindahan. Akan tetapi, yang paling tinggi di antara semua bentuk adalah ide tentang Kebaikan. Dengan demikian, Plato telah memberi kerangka filosofis bagi mitos kuno tentang dunia arketipal. Gagasannya tentang keabadian dapat dilihat sebagai versi rasional dari alam suci mitis, yang di dalamnya hal-hal jasadiyah menjadi bayang-bayang semata. Dia tidak membahas hakikat Tuhan, tetapi membatasi diri pada alam suci bentuk-bentuk, meski terkadang tampak bahwa Keindahan atau Kebaikan ideal tidak mewakili suatu realitas puncak. Plato yakin bahwa alam ilahiah itu statis dan tak berubah. Orang Yunani memandang gerak dan perubahan sebagai ciri realitas inferior: sesuatu yang memiliki identitas sejati selalu sama, dicirikan oleh ketetapan dan ketakberubahan. Dengan demikian, gerak yang paling sempurna adalah gerak melingkar karena ia terus-menerus berputar dan kembali ke posisi asalnya: gerak melingkar benda-benda langit meniru gerakan alam ilahiah dengan sebaik mungkin. Citra statis alam ilahiah ini akan berpengaruh sangat besar terhadap orang Yahudi, Kristen, dan Muslim, walaupun hal itu sangat berbeda dengan Tuhan pemberi wahyu, yang selalu aktif, inovatif dan, di dalam Alkitab, bahkan berubah pikiran ketika dia menyesal telah menciptakan manusia dan memutuskan untuk memunahkan ras manusia dalam peristiwa Air Bah.

Ada aspek mistik Plato yang sangat menyenangkan hati kaum monoteis. Bentuk-bentuk suci Plato bukanlah realitas yang ada “di luar sana”, melainkan bisa dijumpai di dalam diri. Dalam dialog dramatisnya, *Symposium*, Plato memperlihatkan betapa kecintaan pada tubuh yang cantik bisa disucikan dan ditransformasikan menjadi kontemplasi ekstatik (*theoria*) tentang Keindahan ideal. Dalam naskah itu dia membuat Diotima, mentor Sokrates, berbicara bahwa Keindahan adalah unik, abadi, dan mutlak, tidak sama dengan apa pun yang pernah kita alami di dunia ini:

Keindahan ini pertama-tama adalah abadi; ia tidak pernah diwujudkan maupun dimatikan; tak mengalami pasang surut;

kemudian ia bukan indah sebagian dan jelek sebagian, bukan indah pada satu saat dan jelek pada saat lain, bukan indah dalam kaitannya dengan hal ini dan jelek dengan hal itu, tidak beraneka menurut keragaman pemerhatinya; tidak pula keindahan ini akan tampil di dalam imajinasi seperti kecantikan seraut wajah atau tangan atau sesuatu yang bersifat jasadiyah, atau seperti keindahan sebuah pemikiran atau ilmu pengetahuan, atau seperti keindahan yang bersemayam di dalam sesuatu di luar dirinya sendiri, apakah itu makhluk hidup atau bumi atau langit atau apa pun lainnya; dia akan melihatnya sebagai yang absolut, ada sendirian di dalam dirinya, unik, abadi.<sup>34</sup>

Pendek kata, gagasannya tentang Keindahan memiliki banyak kesamaan dengan apa yang oleh kaum teistik disebut “Tuhan”. Meski sedemikian transenden, ide-ide seperti ini dapat dijumpai dalam pikiran manusia. Dalam era modern, kita memandang berpikir sebagai sebuah aktivitas, sebagai sesuatu yang kita *kerjakan*. Plato menganggapnya sebagai sesuatu yang terjadi pada akal: objek-objek pikiran merupakan realitas yang aktif di dalam akal manusia yang merenungkannya. Seperti Sokrates, dia memandang pemikiran sebagai proses mengingat kembali (*recollection*), pemahaman sesuatu yang pernah kita ketahui, namun telah terlupa. Karena manusia merupakan kesucian yang tercampak, bentuk-bentuk alam ilahiah ada dalam diri mereka dan bisa “disentuh” oleh nalar, yang bukan sekadar aktivitas rasional atau otak melainkan sebuah cerapan intuitif akan realitas abadi yang ada dalam diri kita. Gagasan ini akan sangat berpengaruh terhadap kaum mistik dalam ketiga agama monoteis.

Plato percaya bahwa alam semesta pada dasarnya rasional. Ini adalah mitos atau konsepsi imajiner lain tentang realitas. Aristoteles (384-322 SM) mengambil langkah lebih jauh. Dia adalah orang pertama yang mengapresiasi arti penting penalaran logis, basis semua ilmu pengetahuan, dan yakin bahwa adalah mungkin bagi kita untuk mencapai pengertian tentang alam semesta dengan cara menerapkan metode ini. Selain mengupayakan pemahaman teoretis tentang kebenaran dalam empat belas risalah yang dikenal sebagai *Metaphysics* (istilah yang diciptakan oleh editornya, yang menempatkan urutan risalah ini “sesudah *Physics*”: *meta ta physika*), dia juga mempelajari fisika teoretis dan biologi empiris. Meskipun demikian, dia memiliki kesantunan intelektual yang besar, bersikeras bahwa tak seorang pun mampu mencapai konsepsi yang memadai tentang

kebenaran, tetapi setiap orang bisa memberikan sumbangsih kecil terhadap pemahaman kolektif manusia. Banyak kontroversi mengenai penilaiannya terhadap karya Plato. Dia tampaknya secara temperamental menentang pandangan Plato mengenai transendensi bentuk-bentuk, menolak gagasan bahwa bentuk-bentuk itu mempunyai eksistensi pendahulu yang independen. Aristoteles berpendapat bahwa bentuk-bentuk itu hanya memiliki realitas sebagaimana keberadaannya di dunia material konkret kita ini.

Meski pendekatannya begitu membumi dan perhatiannya besar kepada fakta ilmiah, Aristoteles memiliki pemahaman yang tajam tentang hakikat dan arti penting agama dan mitologi. Dia mengemukakan bahwa orang-orang yang terlibat dalam berbagai misteri agama tidak perlu mempelajari fakta apa pun “kecuali mengalami emosi dan disposisi tertentu”.<sup>35</sup> Inilah dasar dari teori sastranya yang terkenal bahwa tragedi mengakibatkan purifikasi (*katharsis*) rasa takut dan iba yang berujung pada pengalaman kelahiran kembali. Tragedi-tragedi Yunani, yang pada awalnya merupakan bagian dari festival keagamaan, tidak mesti menghadirkan kisah faktual peristiwa-peristiwa sejarah, tetapi berupaya mengilhami kebenaran yang lebih serius. Bahkan, sejarah lebih remeh daripada puisi dan mitos: “Yang satu menguraikan apa yang telah terjadi, yang lainnya apa yang mungkin terjadi. Karena itu, puisi adalah sesuatu yang lebih serius dan filosofis daripada sejarah; karena puisi berbicara tentang apa yang universal, sedangkan sejarah apa yang partikular.”<sup>36</sup> Mungkin atau tidak mungkin ada seorang Achilles atau Oedipus historis, tetapi fakta-fakta kehidupan mereka tidak relevan dengan karakter yang kita saksikan dalam Homer dan Sophocles, yang mengekspresikan kebenaran yang berbeda, tetapi lebih mendalam tentang kondisi manusia. Uraian Aristoteles tentang *katharsis* tragedi merupakan presentasi filosofis atas kebenaran yang telah dipahami *Homo religiosus* secara intuitif: presentasi simbolis, mitikal, dan ritual atas peristiwa-peristiwa yang tak bertanggung dalam kehidupan sehari-hari dapat menebus dan mentransformasikannya menjadi sesuatu yang murni dan bahkan menyenangkan.

Gagasan Aristoteles tentang Tuhan berpengaruh besar terhadap monoteis selanjutnya, khususnya terhadap orang Kristen di dunia Barat. Dalam *Physics*, dia menganalisis hakikat realitas dan struktur serta substansi

semesta. Dia mengembangkan apa yang kemudian berkembang menjadi versi filosofis teori emanasi kuno tentang kisah penciptaan: Ada hierarki eksistensi, masing-masing memberi bentuk dan mengubah yang di bawahnya. Akan tetapi, tidak seperti mitos kuno, dalam teori Aristoteles, emanasi semakin melemah ketika semakin jauh dari sumbernya. Pada puncak hierarki ini terdapat Penggerak yang Tidak Digerakkan, yang oleh Aristoteles diidentifikasi sebagai Tuhan. Tuhan ini merupakan wujud murni dan, dengan demikian, abadi, tidak berubah, dan spiritual. Tuhan ini adalah akal murni, pada saat yang sama merupakan yang berpikir dan yang dipikirkan sekaligus, terlibat dalam waktu abadi untuk berkontemplasi tentang dirinya sendiri, objek pengetahuan tertinggi. Karena materi tidak abadi dan lemah, tidak ada unsur materi di dalam Tuhan atau tingkat wujud yang lebih tinggi. Penggerak yang Tidak Digerakkan mengakibatkan semua gerak dan aktivitas di alam semesta, karena setiap pergerakan pastilah mempunyai sebab yang dapat dilacak kembali kepada sumber yang tunggal. Dia mengaktifkan dunia melalui sebuah proses penarikan, karena semua wujud tertarik ke arah Wujud itu sendiri.

Manusia berada dalam posisi istimewa: jiwa kemanusiaannya mempunyai akal karunia ilahi, yang membuatnya serumpun dengan Tuhan dan ikut ambil bagian dalam hakikat keilahian. Kapasitas akal yang ilahiah ini meletakkannya dalam posisi yang lebih tinggi daripada tumbuhan dan hewan. Akan tetapi, sebagai tubuh dan jiwa, manusia adalah mikrokosmos keseluruhan alam semesta. Dalam dirinya termuat bahan paling dasar dari alam semesta sekaligus akal yang ilahiah. Kewajibannya untuk menjadi abadi dan ilahiah dengan cara menyucikan akalnya. Kebijaksanaan (*sophia*) merupakan yang tertinggi dari semua kebajikan manusia; itu diekspresikan dalam kontemplasi (*theoria*) tentang kebenaran filosofis yang, seperti dalam konsepsi Plato, membuat kita suci dengan cara meniru aktivitas Tuhan sendiri. *Theoria* tidak diraih melalui logika semata, tetapi merupakan intuisi terlatih yang menghasilkan transendensi diri yang ekstatik. Akan tetapi, sedikit sekali orang yang mampu mencapai kebijaksanaan ini dan kebanyakan hanya dapat mencapai *phronesis*, melatih firasat dan kecerdasan dalam hidup sehari-hari.

Meski dalam sistemnya posisi Penggerak yang Tidak Digerakkan sangatlah penting, Tuhan Aristoteles tidak banyak terkait dengan agama. Tuhan ini

tidak menciptakan dunia, karena tindakan itu akan mengakibatkan perubahan dan aktivitas temporal yang tidak pantas. Meskipun segala sesuatu merindukannya, Tuhan ini tetap tidak peduli pada eksistensi alam semesta, karena dia tidak dapat berkontemplasi tentang sesuatu yang lebih rendah daripada dirinya. Dia jelas tidak mengarahkan atau membimbing dunia dan tidak dapat membawa perubahan dalam kehidupan kita, dengan cara apa pun. Adalah pertanyaan yang tak terjawab, apakah Tuhan mengetahui keberadaan kosmos ini, yang telah beremanasi darinya sebagai akibat niscaya dari keberadaannya. Pertanyaan tentang keberadaan Tuhan yang seperti itu secara keseluruhan bersifat perifer. Aristoteles sendiri mungkin telah meninggalkan teologinya di akhir masa hidupnya. Sebagai manusia Zaman Kapak, dia dan Plato sama-sama menaruh perhatian terhadap kesadaran individual, kehidupan yang baik, dan masalah keadilan di masyarakat. Namun, pemikiran mereka bersifat elitis. Dunia bentuk-bentuk murni Plato atau Tuhan Aristoteles yang jauh, hanya dapat menimbulkan sedikit pengaruh bagi kehidupan orang awam, sebuah fakta yang belakangan terpaksa diakui oleh pengagum keduanya dari kalangan Yahudi dan Muslim.

Oleh karena itu, dalam ideologi-ideologi baru Zaman Kapak, terdapat kesepakatan umum bahwa kehidupan manusia mengandung unsur transenden yang esensial. Para pemikir terkemuka yang telah kita bahas telah menerjemahkan transendensi ini secara berbeda-beda, tetapi mereka sepakat untuk melihatnya sebagai sesuatu yang krusial bagi perkembangan kaum pria dan wanita menjadi manusia yang utuh. Mereka tidak secara mutlak mencampakkan mitologi-mitologi kuno, tetapi melakukan penafsiran ulang atasnya dan membantu orang-orang untuk bangkit melampauinya. Pada saat yang sama dengan masa terbentuknya ideologi-ideologi ini, nabi-nabi Israel mengembangkan tradisi mereka sendiri untuk menghadapi kondisi yang berubah, hingga Yahweh akhirnya menjadi *satu-satunya* Tuhan mereka. Akan tetapi, bagaimana Yahweh yang pemarah bisa sesuai dengan visi-visi lain yang luhur ini?[]



## Tuhan Yang Satu

Pada 742 SM, seorang anggota keluarga kerajaan Yehuda mendapatkan penampakan Yahweh di Kuil yang dibangun Raja Salomo di Yerusalem. Masa itu adalah saat-saat sulit bagi bangsa Israel. Raja Uzia mangkat pada tahun itu dan digantikan oleh putranya, Ahas, yang memerintahkan warganya untuk menyembah dewa-dewa pagan selain Yahweh. Kerajaan Israel di sebelah utara berada dalam keadaan mendekati anarki: setelah kematian Raja Yerobeam II, telah lima orang raja menduduki takhta dalam selang antara 746 hingga 736 SM. Sementara itu, Tiglat-Pileser III, Raja Asyur, bernafsu betul untuk merebut wilayah Israel, yang ingin dia cakup ke dalam imperiumnya yang meluas. Pada 722, penggantinya, Raja Sargon II berhasil menaklukkan kerajaan utara dan mengusir penduduknya: sepuluh suku di utara Israel dipaksa berasimilasi dan lenyap dari sejarah, sedangkan Kerajaan Yehuda yang kecil sibuk mempertahankan diri.

Ketika Yesaya berdoa di Kuil tak lama setelah wafatnya Raja Uzia, dia barangkali juga tengah dilanda perasaan gundah; pada saat yang sama dia mungkin juga secara tidak nyaman menyadari ketidaklayakan upacara Kuil yang mewah. Meskipun Yesaya merupakan bagian dari kelas penguasa, dia memiliki pandangan demokratis dan populis serta sangat peka terhadap nasib kaum miskin. Tatkala semerbak dupa menyebar di depan Bait Suci dan darah binatang kurban membasahi tempat itu, Yesaya mungkin mencemaskan bahwa agama Israel telah kehilangan integritas dan makna batinnya.

Tiba-tiba dia merasa melihat Yahweh tengah menduduki singgasananya di langit tepat di atas Kuil, yang merupakan replika istana langitnya di bumi. Ujung jubah Yahweh memenuhi tempat suci itu dan dia dikawal dua serafim yang menutupi wajah dengan sayap-sayap mereka. Mereka berteriak satu sama lain: “Kudus, kudus, kuduslah TUHAN semesta alam [Yahweh Sabaoth]. Seluruh bumi penuh kemuliaannya!”<sup>1</sup> Ketika suara keduanya menggema, seluruh Kuil bergetar dan dipenuhi asap tebal,

mengelilingi Yahweh dengan kabut tak tertembus, mirip awan dan asap yang menyembunyikannya dari pandangan Musa di gunung Sinai. Ketika kita menggunakan kata “kudus” pada masa sekarang, biasanya kita merujukkan artinya kepada suatu keadaan keunggulan moral. Namun, kata bahasa Ibrani *kaddosh* tidak ada kaitannya dengan moralitas semacam itu melainkan berarti “keberbedaan”, sebuah keterpisahan radikal. Kemunculan Yahweh yang tiba-tiba di gunung Sinai telah membentuk jurang pemisah yang sekonyong-konyong membentang antara manusia dan alam suci. Kini serafim itu berseru, “Yahweh itu berbeda! Berbeda! Berbeda!” Yesaya telah mengalami perasaan *numinous* yang pada waktu tertentu menghinggapinya manusia dan memenuhi mereka dengan kekaguman serta kegentaran.

Dalam karya klasiknya, *The Idea of the Holy*, Rudolf Otto melukiskan pengalaman tentang realitas transenden yang mencekam ini sebagai *mysterium terribile et fascinans*. Pengalaman itu *terribile* karena biasanya muncul sebagai kejutan dahsyat yang memutuskan kita dari kenormalan yang menyejukkan dan *fascinans* karena, anehnya, ia menyimpan pesona yang tak tertahankan. Tak ada yang rasional di dalam pengalaman luar biasa ini, yang oleh Otto diperbandingkan dengan musik atau erotika: emosi yang ditimbulkannya tidak bisa secara memadai diungkapkan dalam kata-kata maupun konsep. Sesungguhnya, perasaan tentang sesuatu yang Sepenuhnya Berbeda ini bahkan tidak dapat dikatakan “ada” karena ia tidak memiliki tempat di dalam skema realitas kita yang normal.<sup>2</sup> Konsep baru tentang Yahweh pada Zaman Kapak memang masih sebagai “dewa para tentara” (*sabaoth*), tetapi tidak lagi semata-mata menjadi dewa perang. Tidak pula sebagai tuhan kesukuan, yang dengan bergairah mencurahkan seluruh kasihnya kepada Israel: kemuliaannya tidak lagi terbatas pada Tanah yang Dijanjikan, tetapi telah melingkupi seluruh bumi.

Yesaya bukanlah Buddha yang mengalami pencerahan pembawa ketenteraman dan kedamaian. Dia tidak menjadi guru umat manusia yang disempurnakan. Sebaliknya, dia justru dipenuhi oleh teror kematian, dan menjerit:

Celakalah aku! aku binasa!  
Sebab aku ini seorang yang najis bibir,  
dan aku tinggal di tengah-tengah bangsa yang najis bibir,

namun aku telah melihat Sang Raja, yakni TUHAN semesta alam [Yahweh Sabaoth].<sup>3</sup>

Dicengkeram oleh kesucian transenden Yahweh, yang dia ingat hanyalah ketaklayakan dan ketaksucian ritualnya sendiri. Tidak seperti Buddha atau seorang Yogi, dia tidak mempersiapkan dirinya untuk menyongsong pengalaman ini melalui serangkaian latihan spiritual. Pengalaman itu terjadi padanya secara tiba-tiba dan dia sepenuhnya terkesima oleh pengaruhnya yang meluluhkan. Salah satu serafim terbang ke arahnya dengan membawa bara pijar dan membersihkan bibirnya sehingga dia bisa melafalkan firman Tuhan. Banyak nabi yang tidak bersedia untuk berbicara atas nama Tuhan atau tidak mampu melakukan hal itu. Ketika Tuhan berseru kepada Musa, prototipe semua nabi, dari Semak Menyala dan memerintahkannya untuk menjadi utusannya bagi Firaun dan Bani Israel, Musa berkeberatan karena dia “berat mulut dan berat lidah”.<sup>4</sup> Tuhan membebaskannya dari satu tugas itu dan mengizinkan saudaranya, Harun, untuk berbicara atas nama Musa. Corak yang lumrah dalam kisah-kisah tentang tugas kenabian ini menyimbolkan sulitnya melafalkan firman Tuhan. Para nabi tidak berhasrat untuk menyiarkan pesan Tuhan dan merasa enggan untuk menjalankan misi yang berat dan melelahkan ini. Dengan demikian, transformasi Tuhan Israel menjadi simbol kekuatan transenden takkan berupa proses yang tenang dan menyejukkan, melainkan sarat penderitaan dan perjuangan.

Orang Hindu takkan pernah menggambarkan Brahman sebagai raja agung karena Tuhan mereka tidak bisa dideskripsikan dalam terma-terma kemanusiaan semacam itu. Kita harus berhati-hati untuk tidak menginterpretasikan kisah tentang pengalaman Yesaya melihat Yahweh secara sangat harfiah: itu pada hakikatnya merupakan upaya mendeskripsikan “sesuatu” yang tak terdeskripsikan. Yesaya secara instingtif bersandar kepada tradisi-tradisi mitologis bangsanya untuk menghadirkan kepada pendengarnya beberapa gagasan mengenai apa yang telah terjadi pada dirinya. Mazmur acap mendeskripsikan Yahweh bertakhta di kuilnya sebagai raja, seperti halnya Baal, Marduk, dan Dagon,<sup>5</sup> dewa-dewa bangsa tetangga mereka yang juga bertakhta sebagai raja di kuil-kuil mereka yang serupa. Namun, di bawah gambaran mitologis ini, suatu konsepsi tentang realitas tertinggi yang agak berbeda mulai muncul di Israel: pengalaman dengan Tuhan ini merupakan pertemuan dengan

seseorang. Meskipun terdapat keberbedaan yang mencolok, Yahweh bisa berbicara dan Yesaya juga bisa menjawab. Lagi-lagi, hal ini nyaris tidak dapat dikonsepsikan oleh para guru *Upanishads*, karena ide tentang berdialog atau bertemu dengan Brahman-Atman merupakan bentuk antropomorfis yang tidak layak.

Yahweh bertanya, “Siapakah yang akan Kuutus, dan siapakah yang mau pergi untuk Aku?” Dan, seperti pendahulunya Musa, Yesaya segera menjawab, “Ini aku! [*hineni!*], utuslah aku!” Tema pokok visi ini bukanlah untuk mencerahkan nabi, melainkan memberinya tugas praktis untuk dipikul. Pada dasarnya, nabi adalah manusia yang bertindak mewakili Tuhan, namun pengalaman transendensi ini tidak berakibat pada penanaman pengetahuan—sebagaimana dalam Buddhisme—tetapi pada perbuatan. Nabi tidak disifati oleh iluminasi mistikal, tetapi oleh ketaatan. Sebagaimana dapat diperkirakan, risalah tidak pernah merupakan hal yang mudah. Dengan paradoks tipikal Semitik, Yahweh berfirman kepada Yesaya bahwa manusia tidak akan menerima risalahnya: dia tidak boleh kecewa jika mereka menolak firman Tuhan. “Pergilah dan katakanlah kepada bangsa ini: Dengarlah sungguh-sungguh, tetapi mengerti: jangan! lihatlah sungguh-sungguh, tetapi menanggapi: jangan!”<sup>6</sup>

Tujuh ratus tahun kemudian, Yesus (Isa) akan mengutip kata-kata ini ketika orang menolak mendengarkan risalahnya yang tak kalah keras.<sup>7</sup> Manusia memang tidak bisa menanggung terlalu banyak realitas. Orang Israel pada zaman Yesaya tengah berada di ambang peperangan dan kepunahan, tapi Yahweh tidak menyampaikan pesan yang menggembirakan hati mereka: kota-kota mereka akan dirusak, perkampungan diporakporandakan, dan rumah-rumah dikosongkan dari penghuninya. Yesaya sempat menyaksikan kehancuran kerajaan utara pada 722 SM dan deportasi sepuluh suku Israel utara. Pada 701, Sanherib menginvasi Kerajaan Yehuda bersama sekelompok besar tentara Asyur, mengepung empat puluh kota dan benteng-bentengnya, menembus pertahanannya, mendeportasikan sekitar dua ribu orang, dan memenjarakan raja Yahudi di Yerusalem “bagaikan burung dalam sangkar”.<sup>8</sup> Yesaya menjalankan tugas tanpa pamrih untuk memperingatkan umatnya akan petaka yang tak terhindarkan ini:

... sehingga hampir seluruh negeri menjadi kosong.  
Dan jika di situ masih tinggal sepersepuluh dari mereka,

mereka harus sekali lagi ditimpa kebinasaan, namun keadaannya akan seperti pohon beringin dan pohon jawi-jawi yang tunggulnya tinggal berdiri pada waktu ditebang.<sup>9</sup>

Tidaklah sulit bagi pengamat politik yang jeli untuk meramalkan malapetaka ini. Apa yang jelas-jelas orisinal dalam risalah Yesaya adalah analisisnya atas situasi itu. Tuhan Musa yang partisan tentu akan mendudukkan Asyur dalam posisi musuh; Tuhan Yesaya memandang Asyur sebagai alatnya. Bukan Sargon II dan Sanherib yang akan mengusir orang Israel ke pengasingan dan meluluhlantakkan negeri. Akan tetapi, Yahwehlah yang “akan menyingkirkan manusia jauh-jauh”.<sup>10</sup>

Ini adalah sebuah tema yang terus muncul dalam risalah nabi-nabi Zaman Kapak. Tuhan Israel pada awalnya telah membedakan dirinya dari dewa-dewa pagan dengan cara menampakkan dirinya dalam peristiwa-peristiwa langsung yang konkret, bukan dalam mitologi dan liturgi. Kini, nabi-nabi baru mengajarkan bahwa bencana maupun kemenangan politik menampakkan Tuhan yang menjadi penguasa dan pemilik sejarah. Semua bangsa berada dalam genggamannya. Asyur pada suatu saat akan tiba pada masa keruntuhannya hanya karena para rajanya tidak menyadari bahwa mereka cuma alat di tangan suatu wujud yang lebih besar daripada diri mereka sendiri.<sup>11</sup> Karena Yahweh telah meramalkan kehancuran total Asyur, sayup-sayup terbit harapan tentang masa depan. Namun, tak ada seorang Israel pun yang berkeinginan mendengar berita bahwa bangsanya sendiri yang telah mengakibatkan kehancuran politik mereka sendiri melalui kebijakan-kebijakan picik dan perilaku eksploitatif. Tak seorang pun yang senang mendengar bahwa Yahweh telah mendalangi keberhasilan serangan Asyur pada tahun 722 dan 701, dan dia pula yang memimpin pasukan Yosua, Gideon, dan Raja Daud. Apa yang dia kira telah dilakukannya terhadap Bangsa Pilihannya? Tak ada pemenuhan harapan dalam penggambaran Yesaya tentang Yahweh. Alih-alih menawarkan penyembuh kepada manusia, Yahweh justru membuat manusia berhadapan dengan realitas yang tidak diharapkan. Bukannya berlindung dalam penunaian kultus lama yang memproyeksikan manusia kembali ke zaman mitikal, nabinabi seperti Yesaya mencoba membuat bangsanya melihat langsung peristiwa-peristiwa historis aktual dan menerimanya sebagai dialog yang menggentarkan dengan Tuhan mereka.

Jika Tuhan Musa adalah sang Penakluk, Tuhan Yesaya sarat dengan kesedihan. Kenabian, sebagaimana diturunkan kepada kita, dimulai dengan ratapan yang sangat tidak menyenangkan bagi orang-orang yang terlibat perjanjian: lembu dan keledai mengenal siapa tuannya, “tetapi Israel tidak ... umat-Ku tidak memahaminya.”<sup>12</sup>

Yahweh sungguh telah muak dengan hewan-hewan kurban di kuil, dibuat jemu oleh lemak dan darah sapi maupun kambing dengan bau busuk darah yang tercium dari tempat pembakaran. Dia tidak suka pesta-pesta mereka, upacara-upacara tahun baru, dan ziarah yang mereka lakukan.<sup>13</sup> Tentu saja, ungkapan semacam ini akan sangat mengejutkan audiens Yesaya: di Timur Tengah, perayaan-perayaan kultus semacam ini merupakan esensi agama. Dewa-dewa pagan sangat bergantung kepada upacara-upacara itu untuk memulihkan energi mereka yang menipis; gengsi mereka sebagiannya tergantung pada kemegahan kuil-kuil mereka. Kini, Yahweh secara aktual telah mengatakan bahwa hal-hal seperti itu sama sekali tak bermakna. Sebagaimana para guru dan filosof lain di dunia berperadaban (*Oikumene*), Yesaya merasa bahwa ibadah lahiriah tidaklah memadai. Orang Israel mesti menemukan makna batin agama mereka. Yahweh lebih menghendaki kasih sayang daripada pengurbanan:

Bahkan sekalipun kamu berkali-kali berdoa,  
Aku tidak akan mendengarkannya, sebab tanganmu penuh  
dengan darah.  
Basuhlah, bersihkanlah dirimu, jauhkanlah perbuatan-  
perbuatanmu  
yang jahat  
dari depan mata-Ku.  
Berhentilah berbuat jahat, belajarliah berbuat baik;  
Usahakanlah keadilan, kendalikanlah orang kejam;  
belalah hak anak-anak yatim, perjuangkanlah perkara janda-  
janda!<sup>14</sup>

Nabi-nabi telah mendapatkan kewajiban untuk mengasihi sesama, yang akan merupakan ciri khas semua agama besar yang tumbuh di Zaman Kapak. Semua ideologi baru yang berkembang di dunia berperadaban selama periode ini menekankan bahwa tolok ukur autentisitas terletak pada keberhasilan mengintegrasikan pengalaman keagamaan dengan kehidupan sehari-hari. Sudah tak memadai lagi untuk membatasi ibadah kepada Kuil dan alam mitos yang ekstrapotensial. Setelah beroleh pencerahan, seorang

manusia harus segera kembali ke kesibukan dunia dan mempraktikkan kebaikan kepada semua makhluk.

Cita-cita sosial para nabi telah implisit dalam kultus terhadap Yahweh sejak di Sinai: kisah Pembebasan telah menekankan bahwa Tuhan berada di pihak yang lemah dan tertindas. Perbedaannya adalah bahwa kini orang-orang Israel sendiri yang berperan menjadi penindas. Pada masa visi kenabian Yesaya, dua orang nabi lainnya telah juga menyebarkan risalah yang sama di kerajaan utara yang tengah dilanda kekacauan. Pertama adalah Amos, yang bukan aristokrat seperti Yesaya melainkan hanya seorang peternak yang pada mulanya tinggal di Tekoa, sebuah tempat di kerajaan selatan. Sekitar tahun 752, Amos juga telah ditundukkan oleh sebuah perintah yang tiba-tiba mengharuskannya pergi ke kerajaan Israel di utara. Dia secara mendadak masuk ke kuil tua Betel dan memorakporandakan upacara di sana dengan ramalan tentang bencana. Amazia, pendeta Betel, mencoba mengusirnya. Kita bisa mendengar bentakan penguasa arogan yang mencaci peternak tak dikenal itu. Dia menyangka Amos adalah salah seorang penubuat yang suka berkeliling secara berkelompok untuk mencari nafkah dari meramal nasib orang. “Pelihat, pergilah,” Amazia berkata dengan nada menghina, “enyahlah ke tanah Yehuda! Carilah makananmu di sana! Tetapi, jangan lagi bernubuat di Betel sebab inilah tempat kudus raja, inilah bait suci kerajaan.” Tidak bergeming, Amos berdiri tegak dan menjawab dengan tegas bahwa dia tidak termasuk golongan penubuat, tetapi mendapat mandat langsung dari Yahweh: “Aku ini bukan nabi dan aku ini tidak termasuk golongan nabi, melainkan aku ini seorang peternak dan pemungut buah ara hutan. Tetapi, TUHAN mengambil aku dari pekerjaan menggiring domba, dan TUHAN berfirman kepadaku: Pergilah, bernubuatlah terhadap umat-Ku Israel.”<sup>15</sup> Jadi, orang-orang Betel tidak ingin mendengar pesan Yahweh? Baiklah, tetapi dia mempunyai ramalan lain buat mereka: istri-istri mereka akan bergelimang di jalan-jalan dan anak-anak mereka akan ditebas pedang, dan mereka sendiri akan mati di pengasingan, jauh dari tanah Israel.

Kesendirian adalah esensi kenabian. Figur seperti Amos hidup sendirian; dia telah terputus dari ritme dan tugas-tugas masa lalu. Ini bukanlah sesuatu yang telah dipilihnya, melainkan sesuatu yang terjadi pada dirinya. Tampak seolah-olah dia telah dicerabut dari pola kesadaran yang normal dan tidak bisa lagi melakukan pengendalian diri yang biasa. Dia dipaksa menjalankan

misi kenabian, entah dia menginginkannya atau tidak. Seperti diungkapkan Amos:

Singa telah mengaum, siapakah yang tidak takut?  
TUHAN Allah telah berfirman, siapakah yang tidak bernubuat?

16

Amos belum terserap ke dalam *nirvana* peniadaan diri seperti Buddha; sebaliknya, Yahweh telah mengambil tempat egonya dan menggiringnya ke dunia lain. Amos adalah yang pertama di antara para nabi yang menekankan pentingnya keadilan sosial dan kasih sayang. Sebagaimana Buddha, dia sangat sadar akan pedihnya penderitaan manusia. Dalam ramalan Amos, Yahweh berbicara atas nama kaum tertindas, menyuarakan mereka yang tak mampu bersuara, dan mengurangi penderitaan orang-orang miskin. Pada baris pertama ramalannya, seperti yang sampai kepada kita, Yahweh berseru dengan keras dari Kuilnya di Yerusalem saat merenungkan kesengsaraan seluruh negeri di Timur Dekat, termasuk Yehuda dan Israel. Orang Israel sebenarnya sama jeleknya dengan *goyim*, orang non-Yahudi: mereka mungkin saja bisa bersikap acuh tak acuh terhadap kesulitan dan penderitaan kaum miskin, namun Yahweh tidak demikian. Dia memperhatikan setiap kecurangan, eksploitasi, dan tarikan napas tanpa kasih sayang: “TUHAN telah bersumpah demi kebanggaan Yakub: ‘Bahwasanya Aku tidak akan melupakan untuk seterusnya segala perbuatan mereka.’”<sup>17</sup> Apakah mereka benar-benar telah kehilangan akal sehingga menanti hari Tuhan, ketika Yahweh akan mengagungkan Israel dan menghinakan *goyim*? Mereka terperanjat: “Apakah gunanya hari TUHAN itu bagimu? Hari itu kegelapan, bukan terang!”<sup>18</sup> Mereka mengira sebagai Umat Pilihan Tuhan? Mereka telah salah memahami makna perjanjian, yang berarti tanggung jawab, bukan hak istimewa: “Dengarlah firman ini, yang diucapkan TUHAN tentang kamu, hai orang Israel!” teriak Amos, “tentang segenap kaum yang telah Kutuntun keluar dari tanah Mesir:

Hanya kamu yang Kukenal dari segala kaum di muka bumi,  
sebab itu, Aku akan menghukum kamu karena segala  
kesalahanmu.”<sup>19</sup>

Perjanjian itu mengandung arti bahwa *semua* orang Israel adalah pilihan Tuhan dan, karena itu, harus diperlakukan secara layak. Tuhan tidak



sekadar campur tangan dalam sejarah untuk memenangkan Israel, melainkan untuk menegakkan keadilan sosial. Inilah jaminan Tuhan dalam sejarah dan, jika diperlukan, dia akan menggunakan tentara Asyur untuk menegakkan keadilan di buminya sendiri.

Tidak mengherankan, kebanyakan orang Israel menolak ajakan nabi untuk masuk ke dalam dialog dengan Yahweh. Mereka lebih suka agama kultus yang tak banyak syarat, entah di Kuil Yerusalem atau dalam kultus-kultus kesuburan Kanaan. Demikianlah keadaannya untuk seterusnya: agama kasih sayang hanya dianut oleh segelintir orang; kebanyakan penganut agama sudah puas dengan sekadar peribadatan yang bersifat lahiriah di sinagoga, gereja, kuil, dan masjid. Agama Kanaan kuno masih berkembang di Israel. Pada abad kesepuluh, Raja Yerobeam I mendirikan dua patung anak lembu di tempat kudus Dan dan Betel. Dua ratus tahun kemudian, orang Israel masih ikut dalam ritusritus kesuburan dan upacara seks suci di sana, sebagaimana kita lihat dalam ramalan Hosea, yang sezaman dengan Amos.<sup>20</sup> Sebagian orang Israel tampak berpendapat bahwa Yahweh mempunyai seorang istri, seperti halnya dewa-dewa lain: para arkeolog belakangan ini telah menemukan prasasti yang ditujukan “Kepada Yahweh dan Asyeranya”. Hosea merasa amat terganggu oleh kenyataan bahwa orang Israel melanggar pasal-pasal perjanjian dengan menyembah tuhan-tuhan lain, seperti Baal. Sebagaimana semua nabi baru, Hosea menaruh perhatian terhadap makna batiniah agama. Dia membuat Yahweh berfirman: “Sebab aku menyukai kasih [*hesed*], dan bukan kurban sembelihan, dan menyukai pengenalan akan Allah [*daath Elohim*], lebih daripada kurban-kurban bakaran.”<sup>21</sup> Yang dimaksudkannya bukanlah pengetahuan teologis: kata *daath* berasal dari kata kerja dalam bahasa Ibrani *yada* (mengenal) yang memiliki konotasi seksual. Sebagaimana J menyatakan bahwa Adam “mengenal” istrinya, Hawa.<sup>22</sup> Dalam agama orang Kanaan kuno, Baal mengawini bumi dan manusia merayakan ini dengan ritual orgi, tetapi Hosea bersikeras bahwa sejak adanya perjanjian itu, Yahweh telah menggantikan posisi Baal dan mengawini orang Israel. Mereka harus mengerti bahwa Yahwehlah, bukan Baal, yang membawa kesuburan tanah.<sup>23</sup> Dia masih merayu Israel seperti seorang pencinta, bertekad untuk memikatnya dan memalingkannya dari Baal yang telah menggodanya:

Maka pada waktu itu, demikianlah firman TUHAN,  
engkau akan memanggil Aku: Suamiku,  
dan tak lagi memanggil Aku: Baalku!  
Lalu, Aku menjauhkan nama para Baal dari mulutmu,  
maka nama mereka tidak lagi disebut.<sup>24</sup>

Jika Amos menyerang kejahatan sosial, Hosea justru memikirkan hilangnya dimensi batin dalam agama orang Israel: “pengenalan” Tuhan dikaitkan dengan “*hesed*”, yang menyiratkan penyesuaian batin dan kelekatan dengan Yahweh yang mesti melebihi ketaatan lahiriah.

Hosea memberi kita wawasan mengejutkan tentang cara para nabi mengembangkan gambaran mereka tentang Tuhan. Pada awal kariernya, Yahweh tampaknya telah mengeluarkan sebuah perintah yang mengejutkan. Dia menyuruh Hosea untuk pergi dan mengawini seorang pelacur (*esheth zeunim*), karena seluruh negeri telah “bersundal hebat dengan membelakangi TUHAN”.<sup>25</sup> Akan tetapi, tampaknya Tuhan tidak memerintahkan Hosea untuk menyusur jalan mencari seorang perempuan sundal: *esheth zeunim* (secara harfiah, berarti “seorang istri pelacur”) bisa berarti seorang perempuan dengan temperamen yang siap bersetubuh dengan siapa saja atau seorang pelacur bakti dalam kultus kesuburan. Dengan keterlibatan Hosea dalam ritual-ritual kesuburan, maka istrinya, gomer, tampaknya telah menjadi salah seorang tokoh suci dalam kultus Baal. Dengan demikian, perkawinannya merupakan simbol hubungan Yahweh dengan Israel yang tak beriman. Hosea dan Gomer mempunyai tiga anak, yang diberi nama simbolik dan penting. Anak tertua bernama Yizreel, mengambil nama peristiwa perang yang terkenal. Anak perempuan mereka diberi nama Loruhamah (Yang tak Disayangi), dan adik lelakinya diberi nama Loami (Bukan Umat-Ku). Pada saat kelahiran anak ketiga ini, Yahweh telah membatalkan perjanjian dengan Israel: “Kamu ini bukanlah umat-Ku dan Aku ini bukanlah Allahmu.”<sup>26</sup> Kita akan menyaksikan bahwa nabi-nabi sering terilhami untuk memberikan contoh-contoh drama kehidupan guna menjelaskan keadaan sulit umat mereka, tetapi tampaknya perkawinan Hosea tidak secara lengkap direncanakan sejak awal. Naskah itu menjelaskan bahwa Gomer belum menjadi *esheth zeunim*, kecuali setelah anak-anak mereka lahir. hanya setelah berlalu banyak peristiwa baru menjadi jelas bagi Hosea bahwa perkawinannya merupakan inspirasi dari Tuhan. Kematian istrinya merupakan pengalaman menyakitkan yang

menyadarkan Hosea tentang apa yang dirasakan Yahweh pada saat umatnya meninggalkan dirinya dan mencintai tuhan-tuhan lain seperti Baal. Pada mulanya Hosea tergoda untuk mencela Homer dan tidak mau lagi ada hubungan apa-apa dengan dia: memang, hukum menetapkan bahwa seorang pria harus menceraikan istrinya yang tak beriman. Tetapi Hosea masih mencintai Gomer, dan pada akhirnya dia mencarinya lalu menebusnya dari majikannya yang baru. Hosea mempunyai hasrat sendiri untuk memenangkan Gomer kembali sebagai simbol bahwa Yahweh mau memberi kesempatan kedua bagi Israel.

Ketika para nabi menisbahkan pengalaman dan perasaan kemanusiaan mereka sendiri kepada Yahweh, dalam pengertian tertentu mereka berarti telah menciptakan sebuah ilah dalam citra mereka sendiri. Yesaya, anggota keluarga kerajaan, melihat Yahweh sebagai raja; Amos menisbahkan rasa empatinya terhadap kaum miskin kepada Yahweh; Hosea memandang Yahweh sebagai suami yang menceraikan, tetapi terus merindukan istrinya. Semua agama berawal dari antropomorfisme dalam kadar tertentu. Suatu ilah yang sangat jauh dari kemanusiaan, seperti dilukiskan oleh konsep Aristoteles tentang Penggerak yang Tidak Digerakkan, tidak dapat mengilhami pencarian spiritual. Selama proyeksi semacam ini tidak menjadi tujuan dalam dirinya sendiri, ia akan tetap berguna dan memberi manfaat. Harus dikatakan bahwa lukisan imajinatif tentang Tuhan dalam terma kemanusiaan seperti ini telah mengilhami keprihatinan sosial yang tidak terdapat di dalam Hinduisme. Ketiga agama teistik ini ikut memiliki ciri etika sosialis-egalitariannya Amos dan Yesaya. Orang Yahudi merupakan umat pertama dari dunia kuno yang menegakkan sebuah sistem kesejahteraan yang dikagumi oleh para tetangga pagan mereka.

Seperti semua nabi lain, Hosea dibayangi oleh horor penyembahan berhala. Dia merenungkan kemarahan ilahi yang mungkin akan ditimpakan kepada suku-suku di sebelah utara karena mereka menyembah tuhan-tuhan yang mereka ciptakan sendiri:

Sekarang pun mereka terus berdosa,  
dan membuat baginya patung tuangan dari perak  
dan berhala-berhala sesuai dengan kecakapan mereka;  
semuanya itu buatan tukang-tukang.

Persembahkanlah kurban kepadanya! kata mereka,  
Baiklah manusia mencium anak-anak lembu!<sup>27</sup>

Ini deskripsi yang tidak adil dan reduktif tentang agama orang Kanaan. Orang Kanaan dan Babilonia tidak pernah meyakini bahwa patung-patung dewa mereka itu suci dengan sendirinya; mereka tidak pernah membungkuk untuk menyembah sebuah patung *tout court*. Patung itu adalah sebuah simbol ketuhanan. Seperti halnya mitos-mitos mereka tentang peristiwa-peristiwa primordial yang tak bisa dibayangkan, patung-patung itu sebenarnya dibuat untuk mengarahkan perhatian penyembah melampaui diri mereka sendiri. Patung Marduk di Kuil Esagila dan tugu batu Asyera di Kanaan tidak pernah dipandang identik dengan tuhan-tuhan, namun sekadar fokus yang membantu orang memusatkan perhatian kepada unsur transenden dalam kehidupan manusia. Sungguhpun demikian, para nabi sering mencela tuhan-tuhan tetangga pagan mereka dengan penghinaan yang sangat buruk. Tuhan-tuhan buatan ini, dalam pandangan mereka, tidak lebih dari sekadar emas dan perak; mereka ditempa oleh seorang pandai besi dalam waktu beberapa jam; mereka punya mata tetapi tidak bisa melihat, telinga yang tidak bisa mendengar; mereka tidak dapat melangkah dan malah harus diangkat oleh penyembah mereka; mereka kasar dan bodoh, lebih rendah daripada manusia, tidak lebih baik dari orang-orangan untuk menakut-nakuti burung di kebun mentimun. Dibandingkan dengan Yahweh, *elohim* Israel, mereka adalah *elilim*, Tiada. Kaum *goyim* yang menyembah mereka adalah orang-orang bodoh dan Yahweh membenci mereka.<sup>28</sup>

Pada masa sekarang, kita begitu akrab dengan intoleransi yang sayangnya telah menjadi karakteristik monoteisme sehingga kita tidak memandang permusuhan terhadap tuhan-tuhan lain seperti ini sebagai sikap keagamaan yang baru. Paganisme pada dasarnya merupakan sebuah keyakinan yang toleran: kultus-kultus lama tidak merasa terancam oleh kedatangan tuhan baru, selalu ada ruang bagi tuhan-tuhan lain di dalam kuil untuk berjejer bersama sesembahan tradisional. Bahkan, ketika ideologi baru Zaman Kapak menggantikan penyembahan tuhan-tuhan lama, tidak terdapat penolakan yang kasar terhadap dewa-dewa kuno. Kita telah melihat bahwa di dalam Hinduisme dan Buddhisme, orang dianjurkan untuk melampaui dewa-dewa daripada mencaci mereka. Namun, nabi-nabi Israel tidak

mampu mengambil sikap lunak terhadap dewa-dewa yang mereka pandang sebagai saingan Yahweh. Dalam kitab suci Yahudi, dosa “pemberhalaan”, penyembahan tuhan-tuhan “palsu”, dianggap menjijikkan. Ini adalah reaksi yang, mungkin, mirip dengan kebencian yang dirasakan sebagian Bapa gereja terhadap seksualitas. Dengan demikian, itu bukan reaksi yang rasional dan penuh pertimbangan, melainkan ungkapan kecemasan mendalam dan ketakutan. Apakah nabi-nabi ini mempunyai kekhawatiran terpendam tentang perilaku keagamaan mereka sendiri? Apakah mereka, barangkali, secara tak nyaman menyadari bahwa konsepsi mereka sendiri tentang Yahweh serupa dengan berhala kaum pagan, karena mereka menciptakan tuhan dalam citra mereka sendiri?

Perbandingan dengan sikap orang Kristen terhadap seksualitas dapat menerangkan hal yang lain. Dalam soal ini, kebanyakan orang Israel secara implisit percaya kepada eksistensi tuhan-tuhan pagan. Adalah benar bahwa lambat laun Yahweh mengambil alih fungsi *Elohim* orang Kanaan dalam beberapa hal: Hosea, misalnya, mencoba berargumentasi bahwa Yahweh merupakan dewa kesuburan yang lebih baik daripada Baal. Namun, jelas sulit bagi Yahweh yang telah terlanjur dikonsepsikan dalam citra maskulin untuk mengambil alih fungsi dewi semacam Asyera, Isytar, dan Anat, yang masih memiliki banyak penganut di kalangan orang Israel, terutama yang perempuan. Walaupun kaum monoteis akan bersikeras bahwa Tuhan mereka melampaui batasan gender, dia tetap pada dasarnya lelaki, meski kita akan saksikan ada beberapa kalangan yang mencoba memperbaiki ketidakseimbangan ini. Hal ini sebagian karena akarnya sebagai dewa perang kesukuan. Namun demikian, perselisihan soal ini merefleksikan karakter yang kurang positif dari Zaman Kapak, yang secara umum memandang rendah status perempuan.

Tampaknya di dalam masyarakat yang lebih primitif, perempuan terkadang memiliki status lebih tinggi daripada laki-laki. Prestise dewi-dewi besar dalam agama tradisional merefleksikan penghormatan terhadap kaum perempuan. Akan tetapi, tumbuhnya perkotaan membuat kualitas-kualitas maskulin, seperti kekuatan fisik dan pertahanan diri lebih dihargai daripada karakteristik feminin. Sejak saat itu, kaum perempuan mulai terpinggirkan dan menjadi warga kelas dua dalam peradaban baru *Oikumene*. Posisi mereka sangat jelek di Yunani, misalnya—sebuah fakta yang harus diingat

oleh Barat bila mereka mencela perilaku paternalistik orang Timur. Cita-cita demokratis tidak menjangkau kaum perempuan di Athena, yang hidup dalam keterkucilan dan dihinakan sebagai makhluk inferior. Masyarakat Israel juga menjadi lebih bernada maskulin. Pada masa-masa awal, kaum perempuan memiliki kekuatan dan dapat menempatkan diri mereka sejajar dengan suami mereka. Beberapa di antaranya, seperti Deborah, telah memimpin pasukan di medan perang. Orang Israel selalu mengagungkan pahlawan-pahlawan perempuan mereka, seperti Judith dan Ester, tetapi setelah Yahweh berhasil mengalahkan dewa-dewi Kanaan dan Timur Tengah kemudian menjadi *satu-satunya* Tuhan, agamanya dikelola hampir secara keseluruhan oleh kaum pria. Kultus dewi-dewi menyurut, dan ini merupakan gejala perubahan kultural yang mencirikan dunia peradaban baru.

Kita akan melihat bahwa kemenangan Yahweh diraih dengan susah payah. Kemenangan itu melibatkan penderitaan, kekerasan, dan konfrontasi, serta memperlihatkan bahwa agama baru dengan Tuhan Yang Esa tidak datang dengan mudah kepada orang Israel seperti Buddhisme atau Hinduisme datang kepada masyarakat Anak Benua India. Yahweh tampaknya tidak mampu mentransendensikan tuhan-tuhan yang lebih tua dalam cara yang damai dan alamiah. Dia harus melawan habis semuanya. Karena itu, dalam Mazmur 82 kita menyaksikan dia membuat ketentuan tentang kepemimpinan Majelis Suci yang telah memainkan peran penting di dalam mitos orang Babilonia maupun Kanaan:

Yahweh mengambil posisi dalam Majelis El untuk membuat keputusan di kalangan para allah.<sup>29</sup>

"Berapa lama lagi kamu menghakimi dengan zalim dan memihak kepada orang fasik?

Berilah keadilan kepada orang yang lemah dan kepada anak yatim, belalah hak orang yang sengsara dan orang yang kekurangan!

Luputkanlah orang yang lemah dan yang miskin, lepaskanlah mereka dari tangan orang fasik!"

Mereka tidak tahu dan tidak mengerti apa-apa, dalam kegelapan mereka berjalan; goyanglah segala dasar bumi.

Aku sendiri telah berfirman, "Kamu adalah allah, dan anak-anak Yang Mahatinggi [El Elyon] kamu sekalian. Namun, seperti manusia kalian akan mati dan seperti salah seorang pembesar kamu akan tewas."

Ketika dia berdiri untuk menghadang Majelis yang telah dipimpin oleh El sejak zaman yang tak lagi bisa diingat, Yahweh menuduh tuhan-tuhan lain gagal memenuhi tantangan sosial pada masanya. Dia menampilkan etos kasih sayang modern para nabi, tetapi kolega-kolega sucinya tidak berbuat apa-apa untuk menegakkan keadilan dan persamaan selama bertahun-tahun. Pada masa-masa kuno, Yahweh telah dipersiapkan untuk menerima mereka sebagai *Elohim*, anak-anak El Elyon ("Yang Mahatinggi"),<sup>30</sup> namun kini dewa-dewa itu telah membuktikan bahwa mereka telah usang. Mereka akan layu seperti manusia yang tidak abadi. Penulis Mazmur tidak saja menggambarkan Yahweh mengutuk sesamanya, tetapi dalam melakukan itu dia juga telah mengambil alih hak prerogratif tradisional El, yang, tampaknya, masih memiliki karisma di Israel.

Meskipun ada penekanan yang begitu keras yang terdapat dalam Alkitab, sebenarnya tak ada yang keliru dalam penyembahan berhala, *per se*: ia baru menjadi sesuatu yang bisa ditolak atau dianggap naif ketika citra tentang Tuhan yang dikonstruksikan secara amat hati-hati, dibaurkan dengan realitas tak terucap yang kepadanya ia merujuk. Kita akan menyaksikan bahwa dalam sejarah Tuhan yang kemudian, sebagian orang Yahudi, Kristen, dan Muslim menggunakan gambaran lama tentang realitas mutlak ini dan tiba pada sebuah konsepsi yang lebih dekat dengan visi Hindu atau Buddha. Namun, yang lainnya tidak pernah berhasil untuk menempuh langkah ini, tetapi berasumsi bahwa konsepsi mereka tentang Tuhan identik dengan misteri yang sangat luar biasa.

Bahaya religiusitas "keberhalaan" menjadi jelas sekitar tahun 622 SM selama masa pemerintahan Raja Yosia dari Yehuda. Dia ingin mengubah kebijakan sinkretik pendahulunya, Raja Manasye (687-42) dan Raja Amon (642-40) yang telah menganjurkan rakyatnya untuk menyembah dewa-dewa Kanaan selain Yahweh. Manasye telah menempatkan sebuah berhala untuk Asyera di Kuil, yang di dalamnya telah banyak dijalankan kultus kesuburan. Karena banyak orang Israel setia kepada Asyera dan sebagian ada yang menganggapnya sebagai istri Yahweh, hanya penganut Yahwis

yang sangat ketat yang memandang ini sebagai penyimpangan. Namun, karena bertekad untuk meningkatkan pemujaan terhadap Yahweh, Yosia memutuskan untuk mengadakan perbaikan besar-besaran di Kuil. Sementara para pekerja sedang sibuk membongkar bagian-bagian bangunan Kuil, Imam Besar Hilkia dikabarkan telah menemukan sebuah naskah kuno yang diduga merupakan tulisan tentang pidato perpisahan Musa kepada anak-anak Israel. Dia memberikan naskah itu kepada sekretaris Yosia, Safan, yang membacanya dengan suara keras di hadapan raja. Ketika mendengar hal itu, raja muda tersebut menyobek bajunya karena ketakutan: tak heran jika Yahweh telah begitu murka kepada para pendahulunya! Mereka semua telah gagal total untuk mematuhi perintah-perintah yang disampaikannya melalui Musa.<sup>31</sup>

Hampir bisa dipastikan bahwa “Kitab hukum” yang ditemukan oleh Hilkia itu adalah inti dari naskah yang kini kita kenal sebagai Kitab Ulangan. Ada berbagai teori tentang “penemuan”nya yang tepat waktu oleh kelompok pembaru. Beberapa di antaranya bahkan menduga bahwa naskah itu ditulis secara rahasia oleh Hilkia dan Safan sendiri dengan bantuan nabi perempuan Hulda, yang segera dimintakan pendapatnya oleh Yosia. Kita tak pernah mengetahui persisnya, tetapi naskah itu sungguh merefleksikan kekerasan pendirian yang sama sekali baru di Israel, yang juga merefleksikan perspektif abad ketujuh. Dalam pidato perpisahannya, Musa diperlihatkan meletakkan sentralitas baru terhadap perjanjian dan gagasan tentang keterpilihan Israel. Yahweh telah memilih umatnya di antara semua bangsa lain, bukan karena kelebihan yang mereka miliki tetapi semata-mata atas dasar cintanya yang besar. Sebagai balasannya, dia menuntut kesetiaan penuh dan penolakan tegas terhadap semua tuhan lain. Inti Kitab Ulangan mencakup deklarasi yang kemudian menjadi kesaksian iman orang-orang Yahudi:

Dengarkan [*shema*], hai orang Israel! TUHAN adalah Allah kita, TUHAN itu esa [*ehad*]! Kasihilah TUHAN, Allahmu, dengan segenap hatimu dan dengan segenap jiwamu dan dengan segenap kekuatanmu. Apa yang kuperintahkan kepadamu pada hari ini haruslah engkau perhatikan.<sup>32</sup>

Pilihan Tuhan telah menempatkan Israel berbeda dari *goyim*, sehingga, sang pengarang membuat Musa bersabda, agar ketika tiba di Tanah yang



Dijanjikan mereka tidak berurusan dengan para penduduk asli. “Jangan mengadakan perjanjian dengan mereka dan janganlah mengasihani mereka.”<sup>33</sup> Tidak boleh ada perkawinan antarmereka dan interaksi sosial. Di atas segalanya, mereka harus menyapu bersih agama Kanaan: “mezbahmezbah mereka haruslah kamu robohkan, tugu berhala mereka kamu remukkan, tiang-tiang berhala mereka kamu hancurkan dan patung-patung mereka kamu bakar habis,” perintah Musa kepada orang-orang Israel, “Sebab engkaulah umat yang kudus bagi TUHAN, Allahmu; engkaulah yang dipilih oleh TUHAN, Allahmu, dari segala bangsa di atas muka bumi untuk menjadi umat kesayangan-Nya.”<sup>34</sup>

Ketika menyebut kembali *Shema* pada masa sekarang, orang Yahudi memberinya interpretasi monoteistik: Yahweh Allah kami yang Satu dan unik. Tradisi Deuteronomis belum lagi mencapai perspektif ini. “Yahweh *ehad*” tidak berarti Allah itu esa, tetapi bahwa Yahweh adalah satu-satunya allah yang diizinkan untuk disembah. Tuhan-tuhan lain masih merupakan sebuah ancaman: pemujaan mereka sangat atraktif dan bisa memalingkan orang Israel dari Yahweh, Tuhan yang pencemburu. Jika mereka mematuhi hukum-hukum Yahweh, dia akan memberkati mereka dan menganugerahkan kesejahteraan, tetapi jika mereka berkhianat, akibatnya akan sangat merusak:

TUHAN akan menyerakkan engkau ke antara segala bangsa dari ujung bumi ke ujung bumi; di sanalah engkau akan beribadah kepada allah lain yang tidak dikenal olehmu ataupun oleh nenek moyangmu, yakni kepada kayu dan batu .... Hidupmu akan terkatung-katung .... Pada waktu pagi engkau akan berkata: Ah, kalau malam sekarang! Dan pada waktu malam engkau akan berkata: Ah kalau pagi sekarang! Karena kejut memenuhi hatimu, dan karena apa yang dilihat matamu.<sup>35</sup>

Ketika Raja Yosia dan rakyatnya mendengar ini di akhir abad ketujuh, mereka sedang menghadapi sebuah ancaman politik baru. Mereka telah berhasil menahan serangan tentara Asyur dan dengan demikian telah terhindar dari nasib seperti sepuluh suku utara, yang *harus* memikul hukuman yang digambarkan oleh Musa. Akan tetapi, pada 606 SM, Raja Nabupolasar dari Babilonia akan menghancurkan Asyur dan mulai membangun kerajaannya sendiri.

Dalam iklim yang sangat tidak aman ini, kebijakan Kitab Ulangan memberi pengaruh besar. Bukannya mematuhi perintah-perintah Yahweh, dua raja terakhir Israel secara sengaja justru mencumbui bencana. Yosia segera memulai sebuah pembaruan, bertindak dengan semangat yang patut diteladani. Semua gambaran, berhala, dan simbol-simbol kesuburan dicampakkan ke luar Kuil dan dibakar. Yosia juga meruntuhkan patung besar Asyera dan menghancurkan kamar-kamar pelacur Kuil, yang menenun pakaian untuk Asyera di sana. Semua tempat suci kuno di negeri itu, yang telah menjadi pusat paganisme, dihancurkan. Sejak saat itu, para rahib hanya diizinkan melakukan upacara kurban untuk Yahweh di Kuil Yerusalem yang telah disucikan. Para penulis tawarikh, yang merekam pembaruan Yosia sekitar 300 tahun kemudian, memberikan deskripsi yang lugas:

Mezbah-mezbah para Baal dirobohkan di hadapannya [Yosia]; ia menghancurkan pedupaan-pedupaan yang ada di atasnya; ia meremukkan dan menghancurluluhkan tiang-tiang suci berhala, patung-patung pahatan dan patung-patung tuangan, dan menghamburkannya ke atas kuburan orang-orang yang mempersembahkan kurban kepada berhala-berhala itu. Tulang-tulang para imam dibakarnya di atas mezbah-mezbah mereka. Demikianlah ia mentahrirkan Yehuda dan Yerusalem. Juga di kota-kota Manasye, Efraim, dan Simeon, sampai di kota-kota Naftali, yang di mana-mana telah menjadi reruntuhan, ia merobohkan segala mezbah dan tiang berhala, meremukkan segala patung pahatan serta menghancurkan semua pedupaan di seluruh tanah Israel.<sup>36</sup>

Ini jauh dari kekhidmatan penerimaan Buddha atas dewa-dewa yang dia rasa tidak diinginkannya lagi. Penghancuran habis-habisan ini tumbuh dari kebencian yang berakar dari rasa cemas dan takut yang terpendam.

Para pembaru telah menulis ulang sejarah Israel. Kitab-kitab sejarah Yosua, hakim-hakim, Samuel, dan Raja-Raja direvisi sesuai dengan ideologi baru dan, kemudian, para editor Pentateukh menambahkan bagian-bagian yang memberi tafsiran Deuteronomis atas mitos Pembebasan kepada narasi J dan E yang lebih tua. Yahweh kini adalah perancang perang suci pemusnahan di

Kanaan. Orang Israel diberi tahu bahwa pribumi Kanaan tidak akan berdiam di negeri mereka,<sup>37</sup> sebuah kebijakan yang oleh Yosua diimplementasikan melalui cara yang betul-betul tidak suci:

Pada waktu itu, Yosua datang dan melenyapkan orang Enak dari pegunungan, dari Hebron, Debir, dan Anab, dari seluruh pegunungan Yehuda dan dari seluruh pegunungan Israel. Mereka dan kota-kota mereka ditumpas oleh Yosua. Tidak ada lagi orang Enak ditinggalkan hidup di negeri orang Israel; hanya di Gaza, di Gat, dan di Asdod masih ada yang tertinggal.<sup>38</sup>

Sebenarnya kita tidak tahu apa-apa tentang penaklukan Kanaan oleh Yosua dan hakim-hakim, meski tak diragukan bahwa banyak darah yang telah ditumpahkan. Akan tetapi, sekarang pertumpahan darah itu telah diberi alasan religius. Bahaya dari teologi keterpilihan semacam itu, yang tidak dibenarkan dalam perspektif transenden seorang Yesaya, diperlihatkan dengan jelas dalam peperangan suci yang telah mencoreng sejarah monoteisme. Alih-alih menjadikan Tuhan sebagai simbol untuk menantang prasangka kita dan memaksa kita untuk berkontemplasi tentang kekurangan diri sendiri, teologi itu bisa digunakan untuk menguatkan kebencian egoistik kita dan membuatnya menjadi absolut. Teologi ini menggambarkan Tuhan berperilaku persis seperti kita, seakan-akan dia hanyalah seorang manusia lain. Tuhan semacam itu tampaknya akan lebih menarik dan populer daripada Tuhannya Amos dan Yesaya, yang menuntut kritik diri yang keras.

Orang Yahudi acap dikritik atas kepercayaan bahwa mereka adalah Umat Pilihan, namun para pengkritik melakukan kesalahan yang sama melalui penyangkalan yang menghasut kebencian terhadap penyembahan berhala di masa biblikal. Ketiga agama monoteistik telah mengembangkan teologi keterpilihan yang mirip pada periode-periode berbeda dalam sejarah mereka, kadang dengan akibat yang lebih parah daripada yang dibayangkan dalam kitab Yosua. Orang Kristen Barat khususnya agak terlalu yakin bahwa mereka adalah umat pilihan Tuhan. Selama abad kesebelas dan kedua belas, Pasukan Salib mencari alasan untuk membenarkan perang suci mereka melawan Yahudi dan Muslim dengan menyebut diri sebagai Umat Pilihan baru, yang mengambil alih tugas yang telah gagal dijalankan oleh Yahudi. Teologi keterpilihan kaum Calvinis telah banyak berperan dalam

mendorong orang Amerika untuk mempercayai bahwa mereka sebangsa dengan Tuhan. Seperti dalam Kerajaan Yehudanya Yosia, kepercayaan semacam itu cenderung tumbuh pada masa kerawanan politik ketika orang-orang dihantui ketakutan akan kehancuran mereka sendiri. Mungkin karena alasan ini, kepercayaan itu tampak mendapatkan nyawa baru dalam berbagai bentuk fundamentalisme yang lazim di kalangan Yahudi, Kristen, dan Muslim pada saat tulisan ini dibuat. Tuhan yang personal seperti Yahweh dapat dimanipulasi untuk menegaskan dirinya yang terkepung dengan cara ini, sedangkan tuhan yang impersonal seperti Brahman tidak dapat melakukan hal itu.

Kita mesti mencatat bahwa tidak semua orang Israel memegang Deuteronomisme pada masa-masa yang menggiring ke penghancuran Yerusalem oleh Nebukadnezar pada 587 SM dan pengusiran orang Yahudi ke Babilonia. Pada tahun 604, ketika Nebukadnezar naik takhta, Nabi Yeremia membangkitkan perspektif ikonoklastik Yesaya yang membalik sama sekali doktrin Umat Pilihan yang angkuh: Tuhan menggunakan orang Babilonia sebagai alatnya untuk menghukum Israel, dan kini giliran Israellah untuk “menjadi kengerian, menjadi sasaran suitan dan menjadi ketandusan untuk selama-lamanya”.<sup>39</sup> Mereka akan berada di pengasingan selama tujuh puluh tahun. Ketika Raja Yoyakim mendengar ramalan ini, dia merampas gulungan naskah itu dari tangan penulisnya, merobeknya, dan melemparkannya ke dalam api. Takut nyawanya terancam, Yeremia terpaksa lari bersembunyi.

Karier Yeremia memperlihatkan berat penderitaan dan usaha yang diperlukan untuk membentuk citra Tuhan yang lebih menantang ini. Dia tidak suka menjadi nabi dan merasa sangat berat hati jika diharuskan menghukum orang-orang yang dia cintai.<sup>40</sup> Dia bukanlah seorang yang bertemperamen bengis, melainkan berhati lunak. Ketika panggilan datang kepadanya, dia berteriak memprotes: “Ah, Tuhan Yahweh! Sesungguhnya aku tidak pandai berbicara, sebab aku ini masih muda!” lalu, Yahweh “mengulurkan tangan” dan menyentuh bibir Yeremia, dan meletakkan firmannya di mulut Yeremia. Pesan yang mesti diartikulasikan Yeremia masih kabur dan kontradiktif: “untuk mencabut dan merobohkan, untuk membinasakan dan meruntuhkan, untuk membangun dan menanam.”<sup>41</sup> Ini menuntut ketegangan antara ekstrem-ekstrem yang tak terdamaikan.

Yeremia mengalami Tuhan sebagai derita yang mengguncang persendiannya, mematahkan hatinya, dan membuatnya sempoyongan bagaikan orang mabuk.<sup>42</sup> Para nabi mengalami *mysterium terribile et fascinans* sebagai pemaksaan dan rayuan sekaligus:

Engkau membujuk aku, ya TUHAN,  
dan aku telah membiarkan diriku dibujuk ....  
Tetapi, apabila aku berpikir: "Aku tidak mau mengingat Dia  
dan tidak mau mengucapkan firman lagi demi nama-Nya",  
Maka dalam hatiku ada sesuatu yang  
seperti api yang menyala-nyala, terkurung dalam tulang-  
tulangku;  
aku berlelah-lelah untuk menahannya, tetapi aku tidak  
sanggup.<sup>43</sup>

Tuhan mendorong Yeremia ke dua arah yang berlawanan: di satu pihak, dia merasakan daya tarik yang sangat besar ke arah Yahweh yang memiliki seluruh kemanisan sebuah rayuan, tetapi di saat lain dia dibuat geram oleh kekuatan yang membawanya ke arah bertentangan dengan kehendaknya sendiri.

Sejak era Amos, nabi merupakan seorang yang berdiri sendiri. Tidak seperti wilayah-wilayah lain dalam dunia berperadaban pada masa itu, Timur Tengah tidak mengadopsi ideologi kesatuan agama secara umum.<sup>44</sup> Tuhan para nabi memaksa orang-orang Israel untuk memisahkan diri dari kesadaran mitis Timur Tengah dan mengambil arah berbeda dari arus utama. Dalam penderitaan Yeremia, kita dapat melihat seperti apa kepiluan dan keterasingan yang diakibatkannya. Israel adalah kawasan kecil penganut Yahwisme di tengah-tengah dunia pagan, dan Yahweh pun ditolak oleh kebanyakan orang Israel sendiri. Bahkan, penulis tradisi Deuteronomis yang citranya tentang Tuhan lebih bersahabat, memandang pertemuan dengan Yahweh sebagai konfrontasi yang kasar: dia membuat Musa menjelaskan kepada orang-orang Israel, yang dikagetkan oleh kemungkinan pertemuan tanpa perantara dengan Yahweh, bahwa Tuhan akan mengutus kepada mereka seorang nabi pada setiap generasi untuk memikul bagian terberat dari tugas ilahiah.

Belum ada satu pun yang bisa diperbandingkan dengan Atman, kedekatan ilahi yang prinsipil, dalam kultus Yahweh. Yahweh dialami sebagai sebuah

realitas luar yang jauh. Dia perlu memanusiawi melalui suatu cara agar keterasingannya berkurang. Situasi politik pada masa itu sedang memburuk. Orang-orang Babilonia menginvasi Yehuda lalu mengusir raja dan kelompok pertama orang Israel ke pengasingan; akhirnya Yerusalem pun terkepung. Ketika keadaan semakin parah, Yeremia melanjutkan tradisi penisbahan emosi manusia kepada Yahweh: dia membuat Tuhan meratapi ketunawismaan, penderitaan, dan kesedihannya sendiri; Yahweh merasa sama nestapa, susah, dan terbuangnya dengan umatnya; sebagaimana mereka, dia juga tampak bingung, teralienasi, dan lumpuh. Kemarahan yang dirasa Yeremia membakar hatinya bukanlah perasaannya sendiri, melainkan berasal dari kegusaran Yahweh.<sup>45</sup> Ketika para nabi berpikir tentang “manusia”, mereka dengan sendirinya juga berpikir tentang “Tuhan”, yang kehadirannya di dunia tampak terkait erat dengan umatnya. Bahkan, Tuhan bergantung kepada manusia ketika dia ingin bertindak di dunia—sebuah gagasan yang kemudian menjadi sangat penting dalam konsepsi Yahudi tentang Tuhan. Banyak isyarat yang menunjukkan bahwa manusia bisa merasakan aktivitas Tuhan dalam emosi dan pengalaman mereka sendiri, bahwa Tuhan merupakan bagian dari kondisi kemanusiaan.

Selama musuh menanti di gerbang, Yeremia membentak umatnya atas nama Tuhan (meski, di hadapan Tuhan, dia memohon atas nama mereka). Begitu Yerusalem telah dikuasai oleh Babilonia pada tahun 587 SM, ramalan Yahweh menjadi lebih menenangkan: dia berjanji untuk menyelamatkan umatnya dan memulangkan mereka, karena kini mereka telah menarik pelajaran dan menjadi insaf. Yeremia diizinkan oleh penguasa Babilonia untuk tetap tinggal di Yehuda, dan untuk mengungkapkan keyakinannya tentang masa depan, dia membeli beberapa rumah: “sebab beginilah firman TUHAN semesta alam [Yahweh Sabaoth], Allah Israel: Rumah, ladang, dan kebun anggur akan dibeli pula di negeri ini!”<sup>46</sup> Tidak mengherankan jika banyak orang menyalahkan Yahweh atas bencana itu. Dalam suatu kunjungan ke Mesir, Yeremia bertemu sekelompok Yahudi yang akan pergi ke wilayah Delta dan menyatakan bahwa mereka sama sekali tak punya waktu lagi buat Yahweh. Kaum perempuan mereka mengatakan bahwa keadaan selalu baik ketika mereka menyelenggarakan ritus tradisional untuk memuja Isytar, Dewi langit. Namun, segera setelah mereka berhenti melakukan itu karena kehadiran nabi semacam Yeremia, maka bencana, kekalahan, dan kepahitan cepat datang mengiringi. Tragedi itu tampak

semakin dalam di mata Yeremia.<sup>47</sup> Setelah kejatuhan Yerusalem dan kehancuran kuil, dia mulai menyadari bahwa jebakan eksternal agama semacam itu hanyalah simbol dari keadaan internal dan subjektif. Di masa depan, perjanjian dengan Israel akan sangat berbeda: “Aku akan menaruh Taurat-Ku dalam batin mereka dan menuliskannya dalam hati mereka.”<sup>48</sup>

Mereka yang telah pergi ke pengasingan tidak dipaksa untuk berasimilasi, seperti yang pernah dialami oleh sepuluh suku utara pada 722. Mereka hidup dalam dua komunitas: satu di Babilonia sendiri dan yang lainnya di tepi kanal bernama Kebar yang memanjang dari efrat, tidak jauh dari Nippur maupun Ur, dalam wilayah yang mereka namakan Tel Aviv (Bukit Musim Semi). Di antara kelompok pertama para pengungsi yang dideportasi pada tahun 597 terdapat seorang imam bernama Yehezkiel. Kira-kira selama lima tahun dia tinggal sendirian di rumahnya dan tak berbicara kepada satu jiwa pun. Kemudian, dia mengalami perjumpaan mengejutkan dengan Yahweh, yang benar-benar membuat dia pingsan. Adalah penting untuk menjelaskan pertemuan pertamanya dengan Yahweh itu secara terperinci karena—beberapa abad kemudian—ini menjadi sangat signifikan bagi mistisisme Yahudi, seperti yang akan kita tinjau pada Bab 7. Yehezkiel melihat segumpal awan besar dengan api yang berkilat-kilat. Angin kencang bertiup dari arah utara. Di tengah-tengah kabut badai ini, dia *seakan-akan* melihat—dia dengan sangat hati-hati menekankan ketidakpastian gambaran itu—kencana raksasa yang ditarik empat ekor makhluk yang kuat. Makhluk-makhluk itu mirip dengan pahatan *karibu* yang ada di gerbang istana Babilon, tetapi Yehezkiel menjelaskannya dengan gambaran yang hampir mustahil divisualisasikan: masing-masing makhluk itu mempunyai empat kepala dengan wajah manusia, singa, lembu, dan rajawali. Masing-masing roda berputar ke arah yang bertentangan dengan roda-roda lainnya. Penggambaran ini sepertinya dimaksudkan untuk menekankan asingnya penampakan yang sedang berusaha diartikulasikannya. Kepakan sayap makhluk itu memekakkan telinga; suaranya “seperti suara air terjun yang menderu, seperti suara yang Mahakuasa [Shaddai], seperti keributan laskar yang besar”. Di atas kencana itu ada sesuatu yang “mirip” sebuah takhta, dan, di atasnya “ada yang kelihatan seperti rupa manusia”: ia bersinar seperti tembaga, api memancar dari anggota tubuhnya. Ia juga menyerupai “kemuliaan [*kavod*] TUHAN”.<sup>49</sup>

Segera saat itu juga Yehezkiel bersujud dan mendengar suara yang ditujukan kepada dirinya.

Suara itu memanggil Yehezkiel dengan sebutan “anak manusia”, seolah-olah untuk menekankan jarak yang kini ada antara manusia dan alam ilahi. Di samping itu, pertemuan dengan Yahweh diiringi dengan rencana tindakan yang bersifat praktis. Yehezkiel harus menyampaikan firman Tuhan kepada putra-putra Israel yang membangkang. Kualitas non-manusia dari pesan suci disampaikan dalam gambaran yang keras: sebuah tangan terulur ke arah nabi, memegang sebuah gulungan kitab yang ditulisi timbal balik dan berisikan nyanyian ratapan, keluh kesah, dan rintihan. Yehezkiel diperintahkan untuk memakan gulungan kitab itu, mencerna firman Tuhan dan menjadikannya bagian dari dirinya sendiri. Seperti biasanya, *mysterium* itu *fascinans* sekaligus *terribile*: gulungan kitab itu ternyata berasa semanis madu. Akhirnya, Yehezkiel berkata, “Roh itu mengangkat dan membawa aku, dan aku pergi dengan hati panas dan dengan perasaan pahit, karena kekuasaan TUHAN memaksa aku dengan sangat.”<sup>50</sup> Dia tiba di Tel Aviv dan duduk “tertegun” seminggu penuh.

Pengalaman aneh Yehezkiel menekankan betapa telah menjadi asing dan tak dikenalnya alam suci itu bagi manusia. Dia sendiri dipaksa untuk menjadi tanda bagi keasingan ini. Yahweh sering memerintahkannya untuk menyelenggarakan peran aneh, yang membuatnya berlainan dari manusia normal. Peran-peran itu juga dirancang untuk menunjukkan keadaan buruk Israel selama krisis ini dan, pada tataran yang lebih dalam, memperlihatkan bahwa Israel sendiri menjadi asing bagi dunia pagan. Kemudian, ketika istrinya wafat, Yehezkiel dilarang meratap; dia harus berbaring menghadap ke satu sisi selama 390 hari dan ke sisi lainnya selama 40 hari; kemudian dia diharuskan mengemasi barangnya dan berjalan di seputar Tel Aviv bagaikan seorang pengungsi, tanpa kota tujuan yang pasti. Yahweh menimpakan kepada dirinya derita kecemasan yang berat sehingga dia terbelenggu rasa gelisah dan keinginan berpindah-pindah tanpa henti. Pada kesempatan lain, dia terpaksa makan kotoran manusia sebagai simbol kelaparan yang harus diderita penduduk negerinya selama pengepungan Yerusalem. Yehezkiel telah menjadi ikon keterputusan radikal yang terdapat dalam kultus Yahweh: tak ada sesuatu yang bisa diterima begitu saja, dan respons-respons yang normal pun disangkal.



Visi pagan, di sisi lain, justru merayakan ketersambungan yang dirasakan hadir antara dewa-dewa dan alam semesta. Yehezkiel tak menemukan sesuatu yang menenangkan di dalam agama kuno, yang biasa disebutnya “keji”. Dalam salah satu pengalaman penampakan ilahinya, dia dibimbing mengelilingi Kuil Yerusalem. Dia terkejut menyaksikan bahwa, meskipun tengah berada di ambang kehancuran, ternyata orang-orang Yehuda masih tetap menyembah dewa-dewa pagan di kuil Yahweh. Kuil itu sendiri telah berubah menjadi tempat menyeramkan; dinding-dinding ruangnya penuh gambar-gambar binatang melata dan binatang-binatang lain yang menjijikkan; tetua kaum Israel melakukan ritus “keji” dalam cahaya remang-remang, hampir seperti tengah melakukan hubungan seks gelap: “Kaulihatkah, hai anak manusia, apa yang dilakukan oleh tuatua kaum Israel di dalam kegelapan, masing-masing di dalam kamar tempat ukiran-ukiran mereka?”<sup>51</sup> Di ruangan lain, ada perempuan-perempuan yang menangisi penderitaan Dewa Tamus. Yang lainnya menyembah matahari, dengan memungguni kuil Yahweh. Akhirnya, nabi menyaksikan kereta perang aneh yang pernah dilihatnya dalam penampakan pertama, terbang membawa “kemuliaan” Yahweh bersamanya. Namun, Yahweh bukan merupakan Tuhan yang jauh sama sekali. Pada hari-hari terakhir menjelang kehancuran Yerusalem, Yehezkiel menggambarkan Yahweh menyampaikan peringatan keras kepada orang-orang Israel, tetapi tak berhasil menarik perhatian atau memaksa mereka mengakui ketuhanan Yahweh. Israel hanya dapat menyalahkan dirinya sendiri atas bencana yang sontak melanda mereka. Meski sering tampak asing, Yahweh mendorong orang Israel seperti Yehezkiel untuk melihat bahwa gelombang sejarah tidaklah acak dan arbitrer, tetapi memiliki logika dan keadilan yang lebih mendalam. Dia mencoba menemukan makna di dunia politik internasional yang kejam.

Tatkala mereka duduk di tepi sungai-sungai Babilonia, beberapa di antara orang yang berada di pengasingan dengan pasti merasa bahwa mereka tidak mampu mengamalkan agama mereka di luar kawasan Tanah yang Dijanjikan. Dewa-dewa pagan bersifat teritorial, dan bagi sebagiannya tampak tak mungkin menyenandungkan lagu-lagu Yahweh di negeri asing: mereka membayangkan kemungkinan menangkap dan memecahkan anak-anak Babilonia pada bukit batu.<sup>52</sup> Akan tetapi, ada seorang nabi baru mendakwahkan perdamaian. Kita tidak mengetahui apa-apa tentang dirinya, dan ini menjadi penting karena nubuat dan mazmurnya tidak memiliki

simbol sebagai perjuangan personal, sebagaimana yang dipikul oleh para pendahulunya. Karena risalahnya kemudian disatukan dengan nubuat Yesaya, maka dia selalu disebut sebagai Yesaya Kedua. Di pengasingan, sebagian orang Yahudi akan menyembah dewa-dewa Babilonia kuno, tetapi yang lainnya didorong masuk ke dalam kesadaran keagamaan baru. Kuil Yahweh telah menjadi puing; tempat pemujaan kuno di Betel dan Hebron telah dihancurkan. Di Babilonia mereka tidak bisa ikut dalam liturgi yang telah menjadi inti kehidupan keagamaan mereka di negeri asal. Hanya Yahwehlah yang mereka miliki. Yesaya Kedua mengembangkan ini selangkah lebih jauh lagi dan mendeklarasikan bahwa Yahweh adalah *satu-satunya* Tuhan. Dalam penulisan ulangnya atas sejarah Israel, mitos Pembebasan diberi kemasan imajiner yang kembali mengingatkan kita pada kemenangan Marduk atas Tiamat, si dewa laut:

TUHAN akan mengeringkan teluk Mesir dengan napas-Nya yang menghanguskan, serta mengacungkan tangan-Nya terhadap Sungai Efrat dan memukulnya pecah menjadi tujuh batang air, sehingga orang dapat melaluinya dengan berkasut.

Maka, akan ada jalan raya bagi sisa-sisa umat-Nya ... seperti yang telah ada untuk Israel dahulu, pada waktu mereka keluar dari tanah Mesir.<sup>53</sup>

Yesaya Pertama menjadikan sejarah sebagai peringatan ilahi; setelah bencana itu, dalam kata-kata penghiburnya, Yesaya Kedua membuat sejarah menjadi tumpuan harapan baru bagi masa depan. Jika Yahweh telah pernah menyelamatkan Israel di masa lalu, pasti dia akan mampu melakukannya lagi. Dialah penentu jalan sejarah; dalam pandangannya, semua *goyim* tak lebih dari setetes air di dalam bejana. Dia adalah satu-satunya Tuhan yang dapat dipercaya. Yesaya Kedua membayangkan dewa-dewa Babilonia kuno diangkut di atas binatang dan digelindingkan ke arah matahari terbenam.<sup>54</sup> Zaman mereka telah berakhir: “Bukankah Aku TUHAN?” dia bertanya berulang-ulang, “tidak ada Allah lain selain daripada-Ku!”<sup>55</sup>

Sebelum Aku tidak ada Allah dibentuk,  
dan sesudah Aku tidak akan ada lagi.  
Aku, Akulah TUHAN,  
dan tidak ada juru selamat selain daripada-Ku.<sup>56</sup>

Yesaya Kedua tidak membuang-buang waktu untuk mencela dewa-dewa *goyim*, yang, setelah peristiwa bencana, bisa saja dipandang sebagai pemenang. Dia dengan tenang mengasumsikan adalah Yahweh—bukan Marduk atau Baal—yang telah melakukan tindakan mitis hebat yang mengakibatkan terciptanya dunia. Untuk pertama kalinya, orang Israel menjadi sangat tertarik pada peran Yahweh dalam penciptaan, mungkin karena pembaruan hubungan dengan mitos-mitos kosmologis Babilonia. Tentu saja mereka tidak sedang mengupayakan sebuah penjelasan ilmiah tentang asal usul fisik alam semesta, tetapi untuk menemukan kenyamanan di tengah dunia yang kini penuh kesusahan. Jika Yahweh telah menaklukkan monster kekacauan di masa primordial, tentu merupakan hal yang mudah baginya untuk menyelamatkan orang-orang Israel yang terusir. Melihat kemiripan antara mitos Pembebasan dengan kisah pagan tentang kemenangan atas kekacaubalauan di masa awal waktu, Yesaya Kedua mengajak umatnya untuk dengan yakin menanti pertunjukan baru kekuatan ilahi di masa depan. Di sini, misalnya, dia merujuk pada kemenangan Baal atas Lotan, monster laut dalam mitologi penciptaan Kanaan, yang juga disebut Rahab, Buaya (*tannîn*), dan Samudra Raya (*tehôm*):

Terjagalah, terjagalah! Kenakanlah kekuatan, hai tangan TUHAN!

Terjagalah seperti pada zaman purbakala,  
pada zaman keturunan yang dahulu kala,  
Bukankah Engkau yang meremukkan Rahab,  
yang menikam naga (*tannîn*) sampai mati?  
Bukankah Engkau yang mengeringkan laut,  
air samudra raya (*tehôm*) yang hebat?  
yang membuat laut yang dalam menjadi jalan,  
supaya orang-orang yang diselamatkan dapat menyeberang?<sup>57</sup>

Yahweh pada akhirnya telah menumbangkan musuh-musuhnya dalam imajinasi religius orang-orang Israel; di pengasingan, pesona paganisme menyurut dan agama Yudaisme telah lahir. Pada suatu masa tatkala kultus Yahweh diperkirakan secara rasional akan sirna, dia menjadi alat yang memungkinkan manusia menemukan harapan di tengah keadaan yang serbamusykil.

Oleh karena itu, Yahweh telah menjadi satu-satunya Tuhan. Tak ada upaya untuk meneguhkan klaimnya secara filosofis. Sebagaimana biasa, teologi baru menjadi sukses bukan karena ia dapat dibuktikan secara rasional,

melainkan karena keefektifannya mencegah keputusan dan mengilhami harapan. Dalam keadaan tercerabut dan terbuang, kaum Yahudi tidak lagi merasakan keterputusan dalam kultus Yahweh sebagai sesuatu yang asing dan mengganggu. Dia bicara begitu hebat tentang keadaan mereka.

Namun demikian, tak ada yang hebat dalam gambaran Yesaya Kedua tentang Tuhan. Dia tetap berada di luar jangkauan pikiran manusia:

Sebab rancangan-Ku bukanlah rancanganmu,  
dan jalanmu bukanlah jalan-Ku,  
demikianlah firman TUHAN.  
Seperti tingginya langit dari bumi, demikianlah tingginya  
jalan-Ku dari jalanmu  
dan rancangan-Ku dan rancanganmu.<sup>58</sup>

Realitas Tuhan berada di luar jangkauan kata-kata atau konsep. Yahweh juga tidak selalu melakukan apa yang diharapkan umatnya. Dalam suatu ayat yang sangat berani, yang memiliki arti khusus pada masa sekarang, nabi meramalkan suatu masa ketika Mesir dan Asyur juga akan menjadi negeri Yahweh, selain Israel. Yahweh akan berkata, “Diberkatilah Mesir, umat-Ku, dan Asyur, buatan tangan-Ku, dan Israel milik pusaka-Ku.”<sup>59</sup> Dia telah menjadi simbol realitas transenden yang menjadikan tafsiran sempit tentang konsep bangsa pilihan tampak picik dan tak pantas.

Ketika Cyrus, Raja Persia, menaklukkan Imperium Babilonia pada 539 SM, para nabi tampak seolah-olah telah dibebaskan. Cyrus tidak memaksakan dewa-dewa Persia kepada rakyatnya yang baru, dia bahkan menyembah di Kuil Marduk ketika memasuki Babilonia dengan kemenangan. Dia juga mengembalikan patung-patung dewa milik bangsa yang dikalahkan Babilonia ke tanah air mereka. Kini, ketika dunia telah terbiasa dengan kerajaan besar internasional, Cyrus mungkin tidak perlu lagi menggunakan metode deportasi yang lama. Akan lebih mudah jika dia membiarkan rakyatnya menyembah dewa-dewa mereka sendiri di wilayah mereka masing-masing. Di seluruh imperiumnya, dia mendorong pemulihan kuil-kuil kuno, berulang-ulang mengklaim bahwa dewa-dewa mereka yang telah menugaskan itu kepadanya. Dia merupakan teladan sikap toleran dan keluasan visi dalam sebagian dari agama pagan. Pada tahun 538, Cyrus mengeluarkan ketetapan yang mengizinkan orang Yahudi untuk pulang ke Yehuda dan membangun kembali kuil mereka sendiri. Akan tetapi,

kebanyakan mereka memilih untuk menetap: sejak saat itu hanya sekelompok kecil yang tinggal di Tanah yang Dijanjikan. Alkitab mengatakan kepada kita bahwa 42.360 orang Yahudi meninggalkan Babilonia dan Tel Aviv untuk pulang ke tanah air, tempat mereka memaksakan Yudaisme Baru kepada saudara-saudara mereka yang masih tertinggal dalam keterasingan.

Kita dapat menyaksikan apa akibat yang ditimbulkan oleh hal ini dalam tulisan-tulisan tradisi Para Imam (P) yang dibuat setelah pengasingan dan dimasukkan ke dalam Pentateukh. Ini memberikan tafsiran tersendiri tentang kejadian-kejadian yang diuraikan oleh J dan E, dan menambahkan dua kitab baru, Imamat dan Bilangan. Seperti yang dapat kita duga, P memiliki pandangan yang canggih dan tinggi tentang Yahweh. Dia tidak percaya, misalnya, bahwa seseorang bisa secara aktual *melihat* Tuhan dalam cara yang dikemukakan oleh J. P memiliki banyak kesamaan dengan perspektif Yehezkiel, dia percaya bahwa ada perbedaan antara persepsi manusia tentang Tuhan dan realitasnya sendiri. Dalam kisah P tentang Musa di Sinai, Musa memohon diberi kesempatan melihat Yahweh, yang menjawab, “engkau tidak tahan memandang wajah-Ku, sebab tidak ada orang yang memandang Aku dapat hidup.”<sup>60</sup> Sebaliknya, Musa justru harus melindungi dirinya dari dampak ilahi di balik batu, tempat dia bisa menangkap kilasan Yahweh ketika dia turun, dalam semacam jejak-jejak. P memperkenalkan sebuah gagasan yang kemudian akan menjadi sangat penting dalam sejarah konsepsi manusia tentang Tuhan. Manusia hanya dapat melihat cahaya yang tersisa ketika kehadiran ilahi telah berlangsung, yang disebutnya sebagai “kemuliaan (*kavod*) Yahweh”, manifestasi kehadirannya, yang tidak boleh disamakan dengan realitas Tuhan itu sendiri.<sup>61</sup> Ketika Musa turun dari gunung, wajahnya merefleksikan “kemuliaan” ini dan bersinar dengan terang yang sangat menyilaukan sehingga orang-orang Israel tidak bisa melihat mukanya.<sup>62</sup>

“Kemuliaan” Yahweh adalah simbol kehadirannya di bumi dan, dengan begitu, menekankan perbedaan antara gambaran terbatas tentang Tuhan yang diciptakan oleh manusia dan kesucian Tuhan sendiri. Dengan demikian, ini merupakan penyeimbang terhadap watak keberhalaan agama Israel. Tatkala P melihat kembali kisah klasik tentang Pembebasan, dia tidak membayangkan bahwa Yahweh sendiri betul-betul telah menemani

orang Israel selama masa-masa sulit mereka: ini akan menjadi antropomorfisme yang janggal. Sebaliknya, dia memperlihatkan “kemuliaan” Yahweh memenuhi kemah tempat dia bertemu dengan Musa. Sama halnya, hanya “kemuliaan Yahweh” yang ada di dalam Kuil.<sup>63</sup>

Kontribusi P dalam Pentateukh yang paling terkenal, tentu saja, adalah kisah tentang penciptaan dalam bab pertama Kitab Kejadian, yang mengambil sumber dari *Enuma Elish*. P mulai dengan air dalam samudra raya (*tehôm*, penyimpangan dari “Tiamat”), yang darinya Yahweh menciptakan langit dan bumi. Namun, tak ada perang antardewa, atau pertarungan dengan Yam, lotan, atau Rahab. Hanya Yahweh yang bertanggung jawab mewujudkan segala sesuatunya. Tak ada emanasi realitas yang terjadi secara bertingkat-tingkat; bahkan Yahweh mencapai ketertiban melalui tindakan berkehendak tanpa susah payah. Secara alamiah, P tidak mengonsepsikan dunia sebagai sesuatu yang sakral, yang tersusun dari unsur-unsur yang sama dengan Yahweh. Memang, ajaran tentang “keterpisahan” cukup krusial dalam teologi P: Yahweh membuat kosmos tempat yang teratur dengan memisahkan malam dari siang, air dari tanah kering, dan cahaya dari kegelapan. Pada setiap tahap, Yahweh memberkati dan menyucikan penciptaan dan menyebutnya sebagai “kebaikan”. Tidak seperti dalam kisah Babilonia, penciptaan manusia merupakan puncak kreasi, bukan sekadar kebetulan. Manusia mungkin tidak ikut memiliki watak ilahiah, tetapi mereka diciptakan dalam citra Tuhan: mereka memikul tugas-tugas kreatifnya. Seperti dalam *Enuma Elish*, enam hari penciptaan diiringi oleh jeda *sabbatical* pada hari ketujuh: dalam kisah Babilonia, ini merupakan hari pada saat Majelis Agung mengadakan pertemuan untuk “memperbaiki ketentuan” dan menganugerahkan gelar kepada Marduk. Dalam tradisi P, hari Sabtu merupakan kontras simbolik dengan kekacauan primordial yang terjadi pada hari Pertama. Nada dan pengulangan didaktiknya menyarankan bahwa kisah penciptaan P juga dirancang untuk resital liturgi, seperti *Enuma Elish*, untuk memuji kreasi Yahweh dan memahkotainya dengan gelar pencipta dan penguasa Israel.<sup>64</sup>

Secara alamiah, Kuil baru merupakan pusat Yudaisme P. Di Timur Dekat, kuil dipandang sebagai replika kosmos. Pembangunan kuil menjadi tindakan *imitatio dei*, memungkinkan manusia untuk berpartisipasi dalam

keaktivitas para dewa itu sendiri. Selama masa pengasingan, banyak orang Yahudi menemukan ketenangan dalam kisah-kisah kuno tentang Tabut Perjanjian, tempat suci yang dapat dibawa-bawa di mana Tuhan telah “mendirikan kemahnya” (*shakan*) bersama umatnya dan ikut merasakan ketunawismaan mereka. Ketika menggambarkan tempat suci itu, Kemah Pertemuan di pengasingan, P menggunakan mitologi kuno. Rancangan arsitekturnya tidak orisinal, tetapi salinan dari model suci: Musa diberi perintah yang sangat panjang dan terperinci oleh Yahweh di gunung Sinai: “Dan mereka harus membuat tempat kudus bagi-Ku, supaya Aku akan diam di tengah-tengah mereka. Menurut segala apa yang Kutunjukkan kepadamu sebagai contoh Kemah Suci dan sebagai contoh segala perabotannya, demikian kamu harus membuatnya.”<sup>65</sup> Penjelasan panjang tentang pembangunan tempat suci ini tentu tidak dimaksudkan untuk diartikan secara harfiah; tak seorang pun membayangkan bahwa orang Israel kuno telah benar-benar membangun sebuah kuil megah yang terbuat dari “emas, perak, tembaga, kain ungu tua, kain ungu muda, kain kirmizi, linen halus, bulu kambing, kulit domba jantan yang diwarnai merah, kulit lumba-lumba, kayu penaga ...” dan seterusnya.<sup>66</sup> Interpolasi panjang lebar ini tak pelak mengingatkan pada kisah P tentang penciptaan. Pada setiap tahapan pembangunan, Musa “menyaksikan semua pekerjaan”, dan “memberkati” umat, seperti yang dilakukan Yahweh selama enam hari penciptaan. Tempat kudus itu dibangun pada hari pertama bulan pertama tahun itu; Bezazeel, arsitek kuil, mendapat inspirasi dari ruh Tuhan (*ruach elohim*) yang juga memikirkan penciptaan dunia; dan kedua kisah menekankan pentingnya istirahat di hari Sabtu.<sup>67</sup> Pembangunan kuil juga merupakan simbol keharmonian primordial yang telah ada sebelum manusia merusak dunia.

Dalam Kitab Ulangan, hari Sabtu dirancang untuk memberi setiap orang, termasuk para budak, satu hari libur dan untuk mengingatkan orang-orang Israel tentang peristiwa Pembebasan.<sup>68</sup> P telah memberikan arti penting baru bagi hari Sabtu: menjadi tindakan meneladani Tuhan dan mengenang kembali penciptaan dunia. Ketika mereka menjalani istirahat hari Sabtu, orang Yahudi berpartisipasi dalam sebuah ritual yang pada awalnya dilakukan oleh Tuhan sendiri: ini merupakan upaya simbolik untuk menjalani kehidupan suci. Dalam paganisme kuno, setiap perbuatan manusia meniru perbuatan para dewa, namun kultus Yahweh telah membukakan jurang pemisah yang dalam antara alam ilahi dan manusia.

Kini, orang Yahudi diminta untuk lebih mendekati Yahweh dengan menaati Taurat Musa. Kitab Ulangan telah mendaftar sejumlah hukum wajib, yang mencakup Sepuluh Perintah Tuhan. Selama dan segera setelah pengasingan, hukum ini diuraikan menjadi undang-undang rumit yang terdiri atas 613 perintah (*mitzvot*) dalam Pentateukh. Petunjuk-petunjuk terperinci ini tampak melemahkan semangat bagi orang luar dan telah ditampilkan secara yang sangat negatif dalam polemik Perjanjian Baru. Orang Yahudi tidak merasakan itu sebagai beban yang berat, seperti yang cenderung dibayangkan orang Kristen, tetapi sebagai cara simbolik untuk hidup dalam kehadiran Tuhan. Dalam Kitab Ulangan, hukum-hukum tentang makanan merupakan simbol status khusus orang Israel.<sup>69</sup> P juga memandangnya sebagai upaya ritualisasi untuk ikut memiliki kesucian Tuhan, menyembuhkan derita keterpisahan antara manusia dengan yang ilahi. Watak manusia bisa disucikan ketika orang Israel meneladani tindakan-tindakan kreatif Tuhan dengan memisahkan susu dari daging, yang bersih dari yang kotor, dan hari Sabtu dari hari-hari lain dalam seminggu.

Karya tradisi P dimasukkan ke dalam Pentateukh bersama tulisan-tulisan dari J, E, dan D. Ini merupakan pengingat bahwa setiap agama besar terdiri dari sejumlah visi dan spiritualitas yang independen. Sebagian Yahudi selalu merasa lebih tertarik kepada Tuhan Deuteronomis, yang telah memilih Israel untuk dipisahkan secara agresif dari *goyim*; sebagian lainnya memperluas ini menjadi mitos-mitos Ratu Adil yang menanti datangnya hari Yahweh di akhir zaman, ketika dia akan mengangkat derajat orang Israel dan menghinakan bangsa-bangsa lain. Kisah-kisah mitologis ini cenderung melihat Tuhan sebagai wujud yang sangat jauh. Telah disepakati bahwa setelah pengasingan, era kenabian sudah berakhir. Tak perlu lagi ada kontak langsung dengan Tuhan: hal itu hanya dicapai dalam visi-visi simbolik yang dinisbahkan kepada figur-figur besar di masa yang silam, seperti enok dan Daniel.

Salah seorang pahlawan masa silam itu, dihormati di Babilonia sebagai teladan kesabaran dalam penderitaan, adalah Ayub. Setelah pengasingan, salah seorang yang berhasil melewatinya menggunakan legenda tua ini untuk mengajukan pertanyaan mendasar tentang hakikat Tuhan dan tanggung jawabnya terhadap penderitaan manusia. Dalam kisah tua ini, Ayub diuji oleh Tuhan; karena dia telah memikul penderitaan yang berat itu



dengan sabar, Tuhan memberkatinya dengan memulihkan kembali kekayaannya di masa lalu. Dalam versi baru kisah Ayub, penulisnya konon memecah legenda tua itu menjadi dua dan menggambarkan Ayub gusar kepada sikap Tuhan. Bersama tiga pendampingnya, Ayub dengan berani mempertanyakan ketetapan Tuhan dan terlibat dalam perdebatan intelektual yang keras. Untuk pertama kalinya dalam sejarah agama Yahudi, imajinasi keagamaan beralih kepada spekulasi yang bersifat lebih abstrak. Para nabi telah mengklaim bahwa Tuhan membiarkan orang Israel menderita lantaran dosa-dosa mereka sendiri; penulis kisah Ayub menunjukkan bahwa sebagian orang Israel tidak lagi puas dengan jawaban-jawaban tradisional. Ayub menyerang dan mengungkapkan kelemahan intelektual pandangan ini. Namun, tiba-tiba Tuhan menyela spekulasinya yang kasar. Dia memperlihatkan diri kepada Ayub dalam suatu penampakan, mengutarakan keluarbiasaan dunia yang telah diciptakannya: bagaimana mungkin seorang makhluk kecil yang lemah, seperti Ayub berani menentang Tuhan yang transenden? Ayub menyerah, tetapi seorang pembaca modern, yang mencari jawaban lebih koheren dan filosofis tentang problem penderitaan, tidak akan puas dengan solusi semacam ini. Penyusun kisah Ayub memang tidak mengingkari hak untuk bertanya, tetapi menyarankan bahwa akal semata tidak memadai untuk membahas persoalan yang tak teruraikan ini. Spekulasi intelektual mesti memberi jalan bagi wahyu langsung dari Tuhan seperti yang telah diterima oleh para nabi.

Orang Yahudi memang belum berfilsafat, tetapi selama abad keempat mereka berada di bawah pengaruh rasionalisme Yunani. Pada tahun 332 SM, Alexander dari Makedonia menaklukkan Darius III dari Persia dan orang Yunani mulai menjajah Asia dan Afrika. Mereka mendirikan negara-kota di Tirus, Sidon, Gaza, Philadelphia (Amman), dan Tripoli, bahkan Sekhem. Orang Yahudi di Palestina dan yang menyebar (diaspora) dikepung oleh budaya helenis yang oleh sebagian dianggap mengganggu, tetapi sebagian lainnya menyenangi teater, filsafat, olahraga, dan puisi Yunani. Mereka mempelajari bahasa Yunani, berolahraga di *gymnasium*, dan menggunakan nama Yunani. Sebagian bekerja sebagai tentara bayaran dalam tentara Yunani. Mereka bahkan menerjemahkan kitab suci mereka ke dalam bahasa Yunani dan menghasilkan versi yang dikenal sebagai Septuaginta. Dengan demikian, sebagian orang Yunani mulai mengenal Tuhan Israel dan memutuskan untuk menyembah Yahweh (atau Iao,

demikian mereka menyebutnya) di samping Zeus dan Dionisus. Sebagian tertarik kepada sinagoga atau tempat-tempat pertemuan yang telah diubah oleh orang-orang Yahudi diaspora menjadi kuil tempat peribadatan. Di sana mereka membaca kitab suci, berdoa, dan mendengarkan khotbah-khotbah. Sinagoga tidak sama dengan apa pun yang ada di seluruh dunia keagamaan kuno. Karena tidak ada ritual atau pengurbanan, sinagoga menjadi lebih mirip dengan sekolah filsafat, dan mereka berbondong-bondong menuju sinagoga ketika seorang penceramah Yahudi terkenal tiba di kota, sebagaimana mereka akan antri untuk mendengarkan para filosof mereka sendiri. Sebagian orang Yunani bahkan menunaikan bagian-bagian tertentu dari Kitab Taurat dan bergabung dengan orang Yahudi dalam sekte-sekte sinkretis. Selama abad keempat SM, ditemukan satu-dua kejadian orang Yahudi dan Yunani menggabungkan Yahweh dengan salah satu dewa-dewa Yunani.

Akan tetapi, kebanyakan orang Yahudi tetap menyendiri dan ketegangan tumbuh antara orang Yahudi dan Yunani di kota-kota Timur Tengah yang telah terhelenisasi. Di dunia kuno, agama bukanlah persoalan pribadi. Dewa-dewa sangat penting bagi perkotaan, dan diyakini bahwa dewa-dewa akan mencabut perlindungannya jika pemujaan terhadap mereka diabaikan. Orang Yahudi, yang mengklaim bahwa dewa-dewa ini tidak ada, disebut “ateis” dan musuh masyarakat. Pada abad kedua SM, permusuhan meningkat: Di Palestina bahkan timbul pemberontakan ketika Antiokhia Epiphanes, gubernur Seleukia, berupaya melakukan Helenisasi atas Yerusalem dan memperkenalkan kultus Zeus di kuil. Orang Yahudi mulai menerbitkan literatur mereka sendiri, yang menjelaskan bahwa hikmat bukanlah kecerdasan Yunani, melainkan ketakutan kepada Yahweh. Literatur hikmat menjadi genre yang mantap di Timur Tengah; berupaya untuk mendalami makna hidup, bukan dengan refleksi filosofis, melainkan dengan mencari cara terbaik untuk menjalani hidup. Literatur ini sering bersifat pragmatis. Penyusun Kitab Amsal, yang menulis pada abad ketiga SM, melangkah lebih jauh dan menyarankan bahwa hikmat merupakan rencana yang telah dibuat Tuhan saat dia menciptakan dunia dan, dengan demikian, merupakan ciptaannya yang pertama. gagasan ini menjadi sangat penting bagi generasi awal Kristen, sebagaimana akan kita lihat pada Bab 4. Pengarang mempersonifikasikan hikmat sehingga ia seolah menjadi sosok tersendiri:

TUHAN telah menciptakan aku sebagai permulaan pekerjaan-Nya,  
sebagai perbuatan-Nya yang pertama-tama dahulu kala.  
sudah pada zaman purbakala aku dibentuk,  
pada mula pertama, sebelum bumi ada ...  
Aku ada serta-Nya sebagai anak kesayangan,  
setiap hari aku menjadi kesenangan-Nya,  
dan senantiasa bermain-main di hadapan-Nya;  
aku bermain-main di atas muka bumi-Nya,  
dan anak-anak manusia menjadi kesenanganku.<sup>70</sup>

Namun, hikmat bukanlah suatu wujud suci, melainkan secara spesifik dikatakan telah diciptakan Tuhan. Dia mirip dengan “kemuliaan” Tuhan, yang dijelaskan oleh para penulis tradisi P, mewakili rencana Tuhan bahwa manusia dapat meraih pandangan sekilas tentang penciptaan dan persoalan-persoalan manusia: penulis menampilkan hikmat (*Hokhmah*) berseru nyaring di jalan-jalan, mengimbau umat agar takut kepada Yahweh. Pada abad kedua SM, Yesus bin Sirakh, seorang Yahudi Yerusalem yang saleh, melukiskan potret yang serupa tentang hikmat. Dia membuatnya berdiri di hadapan Majelis Suci dan menyenandungkan puja-pujinya sendiri: dia keluar dari mulut Yang Mahatinggi sebagai Firman suci yang dengannya Tuhan menciptakan dunia; dia hadir dalam setiap ciptaan, tetapi mengambil tempat berdiam yang menetap di tengah-tengah orang Israel.<sup>71</sup>

Sebagaimana “kemuliaan” Yahweh, figur hikmat merupakan simbol aktivitas Tuhan di dunia. Orang Yahudi menumbuhkan gagasan yang begitu agung tentang Yahweh sehingga sulit membayangkan dia campur tangan langsung dalam persoalan manusia. Seperti P, mereka lebih suka membedakan Tuhan yang bisa kita ketahui dan alami dari realitas suci itu sendiri. Tatkala kita membaca tentang hikmat suci yang meninggalkan Tuhan untuk menyusuri dunia mencari manusia, sulit untuk tidak teringat pada dewi-dewi pagan semacam Isytar, Anat, dan Isis yang turun dari alam suci dengan membawa misi penyelamatan. Dalam *Hikmat Salomo*, seorang Yahudi Aleksandria, tempat berdiamnya komunitas penting Yahudi, mengingatkan kaum Yahudi untuk menahan diri dari godaan budaya Helenis yang ada di sekeliling mereka dan tetap setia pada tradisi mereka sendiri: bahwa rasa takut akan Yahweh, bukan filsafat Yunani, yang merupakan hikmat sejati. Menulis dalam bahasa Yunani, dia juga

mempersonifikasi hikmat (*Sophia*) dan berpandangan bahwa hal itu tidak dapat dipisahkan dari Tuhan Yahudi:

Hikmat [*Sophia*] adalah napas kekuasaan Allah,  
Pancaran murni kemuliaan Yang Mahakuasa;  
maka tak ada noda yang dapat mengotorinya,  
Dia adalah pantulan cahaya abadi  
cermin kekuasaan Tuhan yang tiada bercela,  
bayangan kebajikannya.<sup>72</sup>

Kalimat ini juga menjadi sangat penting bagi kaum Kristiani ketika mereka mulai mendiskusikan status Yesus. Namun, penulis Yahudi secara sederhana memandang *sophia* sebagai sebuah aspek dari Tuhan yang tak dapat diketahui, yang menyesuaikan dirinya dengan pemahaman manusia. Dia adalah Tuhan sebagaimana dia telah mewahyukan diri kepada manusia: persepsi manusia tentang Tuhan, secara misterius berbeda dari realitas Tuhan yang sepenuhnya, yang selalu luput dari jangkauan pemahaman kita.

Penyusun *Hikmat Salomo* benar adanya saat merasakan ketegangan antara pemikiran Yunani dan agama Yahudi. Kita telah melihat bahwa ada suatu perbedaan krusial dan mungkin tak terdamaikan antara Tuhan Aristoteles, yang sama sekali tidak sadar akan dunia yang telah diciptakannya, dengan Tuhan Alkitab, yang secara hangat terlibat dalam urusan-urusan manusia. Tuhan Yunani bisa ditemukan oleh akal manusia, sedangkan Tuhan Alkitab hanya menampakkan diri melalui wahyu. Suatu jurang memisahkan Tuhan Yahudi dari dunia, namun orang Yunani percaya bahwa karunia akal membuat manusia serumpun dengan Tuhan; mereka, oleh karena itu, bisa mencapainya dengan usaha mereka sendiri. Walaupun demikian, setiap kali kaum monoteis jatuh cinta kepada filsafat Yunani, maka tak pelak lagi mereka ingin mencoba mengadaptasikan konsepsi Tuhan Yunani dengan konsepsi mereka sendiri. Ini akan menjadi salah satu tema pokok cerita kita. Salah satu orang pertama yang berupaya melakukan ini adalah filosof kenamaan Yahudi, Philo dari Aleksandria (30-45 M). Philo adalah seorang Platonis dan memiliki reputasi gemilang sebagai filosof rasional pada zamannya. Dia menulis dalam bahasa Yunani yang baik dan tampaknya tidak bisa berbahasa Ibrani meskipun dia juga seorang Yahudi yang beriman dan menaati *mitzvot*. Dia tak melihat adanya perbedaan antara Tuhannya

dengan Tuhan Yunani. Akan tetapi, mesti dikatakan bahwa Tuhan Philo tampak sangat berbeda dari Yahweh. Karena suatu hal, Philo tampaknya kurang senang dengan kitab-kitab sejarah Alkitab, yang coba dia ubah menjadi kiasan-kiasan yang rumit: Aristoteles, dapat diingat kembali, memahami sejarah secara tidak filosofis. Tuhannya tidak memiliki sifat-sifat manusia: dalam konsepsi Aristoteles, adalah tidak tepat, misalnya, menyatakan bahwa Tuhan “marah”. Yang dapat kita ketahui tentang Tuhan adalah fakta tentang eksistensinya saja. Meskipun demikian, sebagai praktisi Yahudi, Philo *sungguh-sungguh* percaya bahwa Tuhan telah menampakkan dirinya kepada para nabi. Bagaimana hal ini menjadi mungkin?

Philo memecahkan persoalan itu dengan membuat pembedaan penting antara esensi Tuhan (*Ousia*), yang sepenuhnya tidak dapat dipahami, dan aktivitas Tuhan di dunia yang disebutnya “kekuasaan” (*dynamies*) atau energi (*energeiai*). Pada dasarnya, itu mirip dengan solusi P dan para penulis *Hikmat*. Kita tidak pernah bisa mengetahui Tuhan sebagaimana dia dalam dirinya sendiri. Philo menulis bahwa Musa berkata: “Pemahaman tentang aku adalah sesuatu yang manusia, ya, bahkan seluruh langit dan bumi, tidak mampu menampungnya.”<sup>73</sup> Untuk mengadaptasikan dirinya kepada kemampuan akal kita yang terbatas, Tuhan berkomunikasi melalui “kekuasaannya”, yang tampaknya sama dengan bentuk-bentuk suci Plato (tetapi, Philo tidak selamanya konsisten tentang ini). Bentuk-bentuk suci ini merupakan realitas tertinggi yang dapat dijangkau oleh pikiran manusia. Philo menganggapnya memancar dari Tuhan, seperti Plato dan Aristoteles memandang bahwa kosmos memancar secara abadi dari Sebab Pertama. Dua di antara kekuasaan ini penting secara khusus. Philo menyebutnya kuasa Kerajaan, yang mengungkapkan Tuhan dalam keteraturan alam, dan kuasa Kreatif, yang dengannya Tuhan mengungkapkan diri dalam berkat yang dilimpahkannya kepada manusia. Setiap kuasa ini tidak bisa dicampuradukkan dengan esensi ilahi (*ousia*), yang tetap terbungkus dalam misteri yang tak tertembus. Kuasa itu memungkinkan kita menangkap kilasan realitas yang berada di atas segala sesuatu yang bisa kita pahami. Terkadang Philo berbicara tentang wujud esensial Tuhan (*ousia*) didampingi oleh kuasa Kerajaan dan Kreatif dalam sebarang trinitas. Ketika menginterpretasikan kisah kunjungan Yahweh dan dua malaikat kepada Abraham di Mamre, misalnya, dia mengatakan bahwa peristiwa itu

merupakan penampilan kiasan *ousia* Tuhan—Dia Sebagaimana Adanya—bersama dua kekuasaan senior.<sup>74</sup>

J akan dibuat tercengang oleh hal ini dan, memang, orang Yahudi selalu memandang konsepsi Philo tentang Tuhan sebagai tidak autentik. Akan tetapi, orang Kristen menganggap Philo sangat membantu, dan orang Yunani, seperti akan kita saksikan, menerima perbedaan antara “esensi” Tuhan yang tak dapat diketahui dengan “energi” yang membuatnya dapat kita kenali. Mereka juga akan dipengaruhi oleh teorinya tentang logos ilahi. Seperti halnya para penulis hikmat, Philo membayangkan bahwa Tuhan telah membentuk sebuah rancangan dasar (*logos*) penciptaan, yang bersesuaian dengan alam bentuk-bentuk Plato. Sekali lagi, Philo tidak selalu konsisten. Kadang kala dia menyatakan bahwa logos adalah salah satu dari kuasa itu; pada saat lain dia tampaknya berpendapat bahwa logos lebih tinggi, yakni sebagai ide tertinggi tentang Tuhan yang bisa dicapai oleh manusia. Namun demikian, ketika kita berkontemplasi tentang logos, kita tidak membentuk pengetahuan positif tentang Tuhan: kita tiba di luar jangkauan akal diskursif menuju pemahaman intuitif yang “lebih tinggi daripada suatu cara berpikir, lebih berharga daripada sesuatu yang sekadar merupakan pikiran”.<sup>75</sup> Itu adalah aktivitas yang mirip dengan kontemplasi Plato (*theoria*). Philo bersikeras bahwa kita tak akan pernah mencapai Tuhan sebagaimana dia dalam dirinya: kebenaran tertinggi yang dapat kita jangkau adalah pengakuan tak terelakkan bahwa Tuhan benar-benar mentransendensi pikiran manusia.

Ini tidak segamblang kedengarannya. Philo menggambarkan sebuah pengembaraan penuh kasih dan menyenangkan menuju yang tak diketahui, yang memberinya pembebasan dan energi kreatif. Seperti Plato, dia memandang jiwa seperti dalam pengasingan, terperangkap dalam dunia materi yang bersifat fisik. Ia harus kembali kepada Tuhan, rumahnya yang sejati, meninggalkan kesenangan, dunia indriawi, dan bahkan bahasa, karena semua itu mengikat kita dengan dunia yang tidak sempurna. Akhirnya, jiwa akan mencapai kebahagiaan yang membawanya mengatasi kesuraman keterbatasan ego menuju realitas yang lebih luas dan utuh. Kita telah menyaksikan bahwa konsepsi tentang Tuhan sering merupakan pemikiran imajinatif. Para nabi telah merefleksikan pengalaman mereka dan merasa bahwa hal itu berasal dari suatu wujud yang mereka sebut Tuhan.

Philo memperlihatkan bahwa kontemplasi religius memiliki banyak kesamaan dengan bentuk-bentuk kreativitas lain. Ada saat-saat, katanya, ketika dia sulit meneruskan penulisan bukunya dan tidak membuat kemajuan apa pun, tapi terkadang dia merasa terkuasai oleh tuhan:

Aku ... tiba-tiba menjadi penuh, ide-ide turun bagaikan salju, sedemikian sehingga di bawah pengaruh kuasa ilahi, aku dipenuhi kegaduhan Corybantic [ritus dan prosesi dalam pemujaan Dewi Cybele—dewi alam masyarakat kuno Asia Minor—yang sangat liar secara emosional,—ed.] dan menjadi tak sadar akan apa pun, tempat, orang, waktu saat ini, diri sendiri, apa yang diucapkan, dan apa yang dituliskan. Karena aku memperoleh ekspresi, gagasan, kebahagiaan hidup, pandangan tajam, kejelasan yang luar biasa atas objek-objek seperti yang mungkin terjadi lewat penglihatan mata yang sangat jernih.<sup>76</sup>

Segera setelah itu, tidak mungkin lagi bagi orang-orang Yahudi untuk mencapai sebuah sintesis dengan dunia Yunani. Pada tahun kematian Philo terjadi pembunuhan sistematis atas komunitas Yahudi di Aleksandria dan merebaknya ketakutan akan kebangkitan Yahudi. Ketika Romawi menegakkan imperium mereka di Afrika Utara dan Timur Tengah pada abad kesatu SM, mereka menenggelamkan diri dalam kebudayaan Yunani, menggabungkan dewa-dewa nenek moyang mereka dengan dewa-dewa Yunani dan mengadopsi filsafat Yunani dengan sangat antusias. Namun, mereka tidak mewarisi sikap permusuhan Yunani terhadap orang Yahudi. Sebaliknya, mereka tak jarang lebih membela orang Yahudi daripada orang Yunani, memandang mereka sebagai sekutu penuh di kota-kota Yunani yang masih menyimpan sisa-sisa permusuhan terhadap Romawi. Orang Yahudi diberi kebebasan beragama sepenuhnya: agama mereka dikenal sebagai agama besar di zaman antik dan dihormati. Hubungan antara Yahudi dan Romawi biasanya selalu baik, sekalipun di Palestina, yang sering sulit menerima pemerintahan asing. Pada abad kesatu M, Yudaisme berada dalam posisi yang sangat kuat dalam kerajaan Romawi. Sepersepuluh dari seluruh wilayah kerajaan diisi komunitas Yahudi: di Aleksandria, empat puluh persen penduduk adalah orang Yahudi. Orang-orang di kerajaan Romawi tengah mencari alternatif agama baru. Gagasan monoteistik sedang merebak, dewa-dewa lokal tak lama kemudian hanya dianggap sebagai perwujudan dari keilahian yang lebih luas. Orang Romawi tertarik pada karakter moral Yudaisme yang tinggi. Mereka yang keberatan untuk disunat

dan mengikuti Taurat sering dijadikan anggota kehormatan sinagoga-sinagoga dan disebut sebagai “orang yang takut kepada Allah”. Jumlah mereka terus meningkat: bahkan diperkirakan bahwa salah seorang kaisar Flavian mungkin telah beralih ke Yudaisme, sementara Konstantin nantinya beralih ke Kristen. Namun di Palestina, sebuah kelompok politik ekstrem dengan keras menentang pemerintahan Romawi. Pada 66 M, mereka merancang sebuah pemberontakan melawan Romawi dan, di luar dugaan, berhasil menghambat gerak maju pasukan Romawi selama empat tahun. Para penguasa cemas, pemberontakan itu akan meluas kepada kaum Yahudi diaspora lainnya dan terpaksa menumpasnya tanpa ampun. Pada 70 M, tentara kaisar baru Vespasian akhirnya menguasai Yerusalem, meratakan Kuil dengan tanah, dan menjadikannya Kota Romawi bernama Aelia Capitolana. Sekali lagi orang Yahudi terusir ke pengasingan.

Keruntuhan Kuil, yang telah menjadi sumber inspirasi Yudaisme baru, merupakan duka yang dalam. Akan tetapi, jika melihat ke belakang, tampaknya orang Yahudi Palestina, yang sering lebih konservatif daripada Yahudi diaspora yang sudah terhelenisasi, telah mempersiapkan diri mereka untuk menghadapi bencana ini. Berbagai sekte telah tumbuh di Tanah Suci ini yang dengan berbagai cara berbeda memisahkan diri mereka dari Kuil Yerusalem. Sekte Essenian dan sekte Qumran percaya bahwa Kuil telah menjadi kotor dan korup; mereka menarik diri dan hidup dalam komunitas terpisah, seperti komunitas bergaya monastik di sisi laut Mati. Mereka percaya bahwa mereka sedang membangun sebuah kuil baru, yang bukan dibuat dengan tangan. Kuil mereka adalah Kuil Ruh; bukannya dengan memberikan hewan kurban seperti yang lama, mereka menyucikan diri dan mencari pengampunan dosa dengan upacara baptis dan perjamuan umum. Tuhan hadir di tengah persaudaraan yang saling mengasihi, bukan di dalam kuil batu.

Yang paling progresif di antara semua umat Yahudi Palestina adalah kaum Farisi yang merasa solusi aliran Essenian terlalu elitis. Dalam Perjanjian Baru, kaum Farisi digambarkan sebagai orang-orang munafik. Ini disebabkan oleh distorsi polemik pada abad pertama. Kaum Farisi sebenarnya merupakan orang-orang Yahudi yang sangat spiritual. Mereka percaya bahwa seluruh Israel telah diimbau untuk menjadi bangsa suci para rahib. Tuhan dapat hadir di rumah yang paling sederhana sebagaimana



kehadirannya di Kuil. Akibatnya, mereka hidup bagaikan kasta rahib resmi, menjalankan hukum-hukum kesucian khusus yang mereka terapkan hanya pada kuil yang ada di rumah mereka. Mereka bersikeras untuk makan dalam keadaan suci secara ritual karena mereka yakin bahwa meja setiap orang Yahudi bagaikan mezbah Tuhan di Kuil. Mereka menanamkan rasa tentang kehadiran Tuhan dalam setiap perincian kecil kehidupan sehari-hari. Orang Yahudi kini dapat langsung mendekati Tuhan tanpa perantaraan kasta rahib dan tanpa ritual yang rumit. Mereka dapat beroleh ampunan dosa dengan cara berbuat baik kepada tetangga mereka; sedekah merupakan *mitzvah* terpenting di dalam Taurat; ketika dua atau tiga orang Yahudi belajar Taurat bersama-sama, Tuhan hadir di tengah-tengah mereka. Selama beberapa tahun di awal abad itu, muncul dua aliran yang saling bertentangan: satunya dipimpin oleh Shammai yang Tua, yang lebih ketat, yang lain dipimpin oleh Rabi Hillel yang Tua, yang merupakan kelompok Farisi paling populer saat itu. Ada sebuah cerita bahwa suatu hari seorang pagan mendatangi Hillel dan berkata kepadanya bahwa dia pasti akan menganut Yudaisme jika rabi itu mampu membaca semua isi Taurat sambil berdiri di atas sebelah kaki. Hillel menjawab, "Jangan melakukan kepada orang lain suatu perbuatan yang engkau sendiri tidak ingin dilakukan kepada dirimu. Itulah keseluruhan Taurat: pergi dan pelajarilah."<sup>77</sup>

Pada tahun 70 yang penuh musibah itu, Farisi berkembang menjadi Yudaisme Palestina yang paling penting dan disegani; mereka telah membuktikan kepada umat bahwa mereka tidak membutuhkan Kuil untuk menyembah Tuhan, sebagaimana diperlihatkan oleh kisah masyhur berikut ini:

Ketika Rabi Yohannan ben Zakkei tiba dari Yerusalem, Rabi Yoshua mendatanginya dan diceritakan bahwa Kuil telah dihancurkan.

"Celakalah kita!" seru Rabi Yoshua, "tempat penebusan dosa-dosa orang Israel telah dirobuhkan!"

"Anakku," jawab Rabi Yohannan, "janganlah berduka. Kita memiliki tempat penebusan lain yang sama ampuhnya. Apakah itu? Itulah perbuatan baik, karena telah dikatakan: 'Yang Aku kehendaki adalah kasih sayang, bukan pengurbanan.'"<sup>78</sup>

Konon setelah kejatuhan Yerusalem, Rabi Yohannan diselundupkan di dalam peti jenazah agar bisa keluar dari kota yang tengah berkobar. Dia telah menentang pemberontakan Yahudi dan berpendapat bahwa orang-orang Yahudi akan lebih baik jika tidak memiliki negara. Orang Romawi mengizinkannya mendirikan komunitas Farisi yang mandiri di Jabna, sebelah barat Yerusalem. Beberapa komunitas yang serupa dibangun di Palestina dan Babilonia. Mereka saling terkait erat. Komunitas ini menghasilkan para sarjana yang disebut sebagai *tannaim*, termasuk tokoh rabi semacam Rabi Yohannan sendiri, Rabi Akiva yang ahli mistik, dan Rabi Ishmael. Mereka mengompilasi *mishnah*, kodifikasi hukum lisan yang mengaktualisasikan kembali hukum-hukum Musa. Selanjutnya, sekelompok sarjana baru yang dikenal sebagai *amoraim*, memulai penafsiran atas Mishnah dan menghasilkan risalah-risalah yang secara kolektif dikenal dengan nama Talmud. Bahkan, ada dua Talmud yang telah dikompilasi, yakni Talmud Yerusalem, yang diselesaikan pada akhir abad keempat, dan Talmud Babilonia, yang dianggap lebih autoritatif dan baru selesai pada akhir abad kelima. Proses tersebut terus berlanjut dan setiap generasi sarjana mulai mengomentari Talmud dan tafsiran para pendahulu mereka. Perenungan hukum ini tidak sekering yang cenderung dibayangkan oleh orang luar. Ini merupakan meditasi tanpa akhir tentang Firman Tuhan, Bait Suci baru; setiap lapisan tafsir itu mewakili dinding-dinding dan takhta Kuil baru, mengabadikan kehadiran Tuhan di tengah-tengah umatnya.

Yahweh telah senantiasa menjadi Tuhan yang transenden, yang membimbing manusia dari atas dan tak terjangkau. Para rabi membuat dia hadir sangat dekat di dalam diri manusia dan dalam perincian terkecil kehidupan sehari-hari. Setelah kehilangan Kuil dan menjalani lagi pengalaman di pengasingan, orang Yahudi membutuhkan Tuhan di tengah-tengah mereka. Para rabi tidak mengonstruksikan doktrin formal tentang Tuhan. Sebaliknya, mereka mengalaminya sebagai kehadiran yang nyata. Spiritualitas mereka telah dideskripsikan sebagai keadaan “mistisisme yang normal”.<sup>79</sup> Dalam ayat-ayat Talmud yang paling awal, Tuhan dialami dalam fenomena fisik yang misterius. Para rabi berbicara mengenai Roh Kudus, yang telah berpikir tentang penciptaan dan pembangunan tempat suci, membuat kehadirannya dapat dirasakan dalam embusan angin atau kobaran api. Yang lain mendengarnya dalam dentangan lonceng atau suara ketukan yang keras. Suatu hari, contohnya, ketika Rabi Yohannan duduk berdiskusi

tentang pengalaman Yehezkiel melihat kereta perang, sebuah nyala api turun dari langit dan malaikat-malaikat berdiri di dekatnya: sebuah suara dari langit mengonfirmasikan bahwa Rabi itu mempunyai suatu misi khusus dari Tuhan.<sup>80</sup>

Begitu kuatnya perasaan mereka tentang kehadiran sehingga tak ada doktrin formal dan objektif yang sesuai. Para rabi sering menyatakan bahwa di gunung Sinai, setiap orang Israel yang berdiri di kaki bukit telah mengalami Tuhan dalam cara yang berbeda. Tuhan telah, sebagaimana mestinya, menyesuaikan dirinya kepada setiap orang “sesuai dengan derajat pemahaman mereka”.<sup>81</sup> Seperti dinyatakan oleh seorang rabi: “Tuhan tidak datang kepada manusia dengan penuh paksaan, tetapi selaras dengan kekuatan pemahaman seorang manusia terhadapnya.”<sup>82</sup> Pandangan rabinik yang sangat penting ini bermaksud bahwa Tuhan tidak dapat dijelaskan dalam suatu formula yang sama bagi semua orang; dia secara esensial merupakan pengalaman subjektif. Setiap individu akan mengalami realitas “Tuhan” dalam cara berbeda demi memenuhi kebutuhan temperamental khas individu itu. Setiap nabi telah mengalami Tuhan secara berbeda, demikian kata rabi itu, karena kepribadiannya berpengaruh terhadap konsepsinya tentang yang ilahi. Akan kita saksikan bahwa monoteis lain juga mengembangkan gagasan yang sangat mirip. Hingga saat ini, ide-ide teologis tentang Tuhan merupakan persoalan pribadi menurut pandangan Yudaisme dan tidak dipaksakan oleh siapa pun.

Setiap doktrin resmi akan membatasi misteri Tuhan yang esensial. Para rabi menunjukkan bahwa Tuhan sama sekali tidak bisa dipahami. Bahkan, Musa juga tidak mampu menembus misteri Tuhan: setelah melalui pencarian yang panjang, Raja Daud mengakui bahwa adalah sia-sia untuk mencoba memahami Tuhan karena dia terlalu agung bagi pikiran manusia.<sup>83</sup> Orang Yahudi bahkan dilarang mengucapkan namanya. Ini untuk mengingatkan bahwa apa pun usaha untuk mengungkapkan Tuhan pasti tidak akan memadai: nama suci itu ditulis YHWH dan tidak dilafalkan dalam setiap pembacaan kitab suci. Kita bisa mengagumi perbuatan Tuhan di alam semesta, tetapi, sebagaimana dikatakan oleh Rabi huna, ini hanya memberi kita gambaran yang sangat kecil tentang keseluruhan realitas: “Manusia tidak dapat mengerti makna petir, topan, badai, tatanan alam, hakikat dirinya sendiri; lantas bagaimana dia bisa membual mampu memahami

Raja dari segala Raja?”<sup>84</sup> Keseluruhan gagasan tentang Tuhan adalah untuk memotivasi lahirnya rasa tentang misteri dan ketakjuban hidup, bukan untuk meraih solusi yang sejati. Para rabi bahkan memperingatkan orang-orang Israel untuk tidak terlalu sering memuji Tuhan dalam doa mereka, karena ucapan mereka cenderung menjadi tidak sempurna.<sup>85</sup>

Bagaimana wujud transenden dan tak terpahami ini terkait dengan dunia? Para rabi mengekspresikan perasaan mereka tentang ini dalam sebuah paradoks: “Tuhan adalah tempat dunia, namun dunia bukanlah tempat Tuhan.”<sup>86</sup> Tuhan meliputi dan mencakup dunia, tetapi dia tidak hidup *di dalamnya* sebagaimana halnya makhluk. Dalam gambaran favorit mereka lainnya, dikatakan bahwa Tuhan mengisi dunia seperti jiwa memenuhi tubuh: dia menghidupi tetapi melampauinya. Mereka juga berkata bahwa Tuhan seperti penunggang kuda: ketika berada di atas kuda, penunggang bergantung pada binatang itu, tetapi dia lebih unggul daripada kuda dan memegang kontrol lewat tali kekang. Semua ini hanyalah gambaran dan, tak pelak, memang tidak sepadan. Semua ini hanyalah ungkapan imajinatif tentang “sesuatu” yang agung dan tak terdefinisikan yang di dalamnya kita hidup dan bergerak dan mewujud. Ketika mereka berbicara tentang kehadiran Tuhan di bumi, mereka secara hati-hati—seperti halnya para penulis Alkitab—membedakan antara jejak-jejak kehadiran Tuhan yang dia izinkan untuk kita lihat dengan misteri ilahi yang lebih agung dan tidak bisa dijangkau. Mereka menyamakan gambaran “kemuliaan” (*kavod*) YHWH dengan Roh Kudus, yang terus-menerus mengingatkan bahwa Tuhan yang kita alami tidak bersesuaian dengan esensi Realitas Suci itu sendiri.

Salah satu sinonim kata Tuhan yang mereka sukai adalah Shekinah, yang berasal dari bahasa Ibrani *shakan*, tinggal bersama atau menegakkan kemah. Kini, tatkala Kuil telah runtuh, citra Tuhan yang telah menemani orang Israel dalam pengembaraan mereka memberi petunjuk tentang Tuhan yang bisa dijangkau. Beberapa di antara mereka berkata bahwa Shekinah, yang selalu berada bersama umatnya di bumi, tetap bersemayam di Bukit Kuil, walaupun Kuil itu telah dihancurkan. Rabi yang lain berpendapat bahwa penghancuran Kuil telah membebaskan Shekinah dari Yerusalem dan memampukannya mengisi seluruh dunia.<sup>87</sup> Seperti halnya “kemuliaan” tuhan atau Roh Kudus, Shekinah tidak dikonsepsikan sebagai wujud ilahi yang terpisah, tetapi sebagai kehadiran Tuhan di bumi. Para rabi melihat

kembali sejarah umat mereka dan mendapatkan bahwa dia telah selalu menemani mereka:

Datang dan lihatlah betapa dicintainya Israel di hadapan Tuhan, sebab ke mana pun mereka pergi Shekinah mengiringi mereka, seperti difirmankan: "Bukankah aku telah secara jelas menyingkapkan diriku kepada rumah orangtuamu ketika mereka berada di Mesir?" Di Babilonia, Shekinah bersama mereka, seperti difirmankan: "Demi engkau, aku [di]kirim ke Babilonia." Dan ketika di masa depan Israel diselamatkan, Shekinah akan menyertai mereka saat itu, sebagaimana difirmankan: "Tuhanmu akan mengubah ketertawananmu." Artinya, Tuhan akan kembali bersamamu.<sup>88</sup>

Hubungan antara Israel dan Tuhannya begitu kuat sehingga tatkala dia menyelamatkan mereka di masa silam, orang Israel biasa mengatakan kepada Tuhan, "engkau telah menyelamatkan *dirimu sendiri*."<sup>89</sup> Dalam cara mereka yang khas Yahudi, para rabi mengembangkan rasa tentang Tuhan sebagai sesuatu yang diidentik dengan diri, yang oleh orang hindu disebut Atman.

Gambaran tentang Shekinah telah membantu orang-orang yang terusir untuk menumbuhkan rasa kehadiran Tuhan di mana pun mereka berada. Para rabi berbicara tentang Shekinah yang berpindah dari satu sinagoga diaspora ke sinagoga lain; yang lain menyatakan Shekinah berdiri di depan pintu sinagoga, memberkati setiap langkah yang diambil oleh seorang Yahudi dalam perjalanannya menuju majelis ilmu. Shekinah juga berdiri di depan pintu sinagoga ketika orang Yahudi membacakan *Shema* bersama-sama di sana.<sup>90</sup> Seperti halnya orang Kristen awal, orang Israel dianjurkan oleh rabi-rabi mereka untuk melihat diri mereka sebagai komunitas tunggal dengan "satu jiwa dan satu badan".<sup>91</sup> Komunitas adalah Kuil baru, yang mengabadikan imanensi Tuhan: maka ketika mereka memasuki sinagoga dan membacakan *Shema* dalam keterpaduan sempurna "dengan taat, dengan satu suara, satu pikiran, dan satu nada," Tuhan hadir di tengah-tengah mereka. Akan tetapi, dia tidak menyukai ketiadaan harmoni di dalam komunitas dan kembali ke langit tempat para malaikat menyenandungkan puja-puji "dalam satu suara dan satu melodi".<sup>92</sup> Persatuan yang lebih tinggi antara Tuhan dan Israel hanya mungkin terjadi ketika persatuan yang lebih rendah antarsesama Israel telah sempurna: para rabi tak henti-hentinya

mengatakan kepada orang Israel bahwa ketika sekelompok orang Yahudi mempelajari Taurat bersama-sama, Shekinah akan bersemayam di tengah-tengah mereka.<sup>93</sup>

Di pengasingan, orang Yahudi merasakan kekerasan dunia di sekeliling mereka; rasa tentang kehadiran ini membantu mereka untuk mengimajinasikan bahwa mereka dikelilingi oleh berkat Tuhan. Ketika mereka mengikat jimat (*tfillin*) ke tangan dan kepala mereka, mengenakan jumbai ritual (*tzitzit*), dan memakukan *mezuzah* yang berisi katakata *Shema* di atas pintu mereka, sebagaimana digambarkan dalam Kitab Ulangan, mereka tidak boleh mencoba menjelaskan praktik-praktik yang ganjil dan tak jelas ini. Usaha semacam itu akan mengurangi kandungan maknanya. Alih-alih, mereka harus membiarkan pelaksanaan *mitzvot* ini mendorong mereka masuk ke dalam kesadaran tentang limpahan kasih Ilahi: “Israel dicintai! Alkitab melingkupinya dengan *mitzvot*: *tfillin* di kepala dan tangan, *mezuzah* di pintu, dan *tzitzit* di pakaian mereka.”<sup>94</sup> Tanda-tanda ini bagaikan mutiara yang dihadiahkan seorang raja kepada istrinya untuk menambah kecantikan sang istri di hadapannya. Ini tidaklah mudah. Talmud memperlihatkan bahwa sebagian orang mempertanyakan apakah Tuhan telah membuat banyak perbedaan di dalam dunia yang gelap ini.<sup>95</sup> Spiritualitas para rabi menjadi normatif dalam Yudaisme, bukan hanya di kalangan mereka yang telah meninggalkan Yerusalem melainkan juga di kalangan orang Yahudi yang hidup di diaspora. Ini bukan karena ia didasarkan pada suatu pandangan teoretis: banyak praktik Taurat yang tidak memiliki alur logika. Agama para rabi itu diterima karena sifatnya yang praktis. Visi para rabi telah mencegah umat jatuh ke dalam keputusan.

Namun, jenis spiritualitas ini hanya ditujukan kepada kaum pria sebab kaum perempuan tidak dibutuhkan—dan karena itu tidak diizinkan—untuk menjadi rabi, mempelajari Taurat, atau berdoa di sinagoga. Agama Tuhan menjadi bersifat patriarkal seperti kebanyakan ideologi lain pada zaman itu. Peran kaum perempuan terbatas hanya untuk menjaga kesucian ritual rumah mereka. Orang Yahudi telah semenjak lama menyucikan penciptaan dengan cara memilah bagian-bagiannya yang beragam, dan dalam semangat ini kaum perempuan diturunkan ke suatu kawasan terpisah dari laki-laki, sebagaimana mereka memisahkan susu dari daging di dapur mereka. Secara praktis, ini berarti bahwa kaum perempuan dipandang inferior. Meskipun

para rabi mengajarkan bahwa kaum perempuan diberkati Tuhan, tetapi kaum pria diperintahkan untuk bersyukur kepada Tuhan dalam doa pagi karena Tuhan tidak menciptakan mereka sebagai orang yang non-Yahudi, budak, atau perempuan. Walaupun demikian, perkawinan dipandang sebagai sebuah tugas sakral dan kehidupan keluarga dianggap sebagai sesuatu yang luhur. Para rabi menekankan kesuciannya melalui pengesahan yang sering disalahpahami. Jika hubungan seks dilarang selama menstruasi, ini bukan disebabkan oleh anggapan bahwa kaum perempuan itu kotor atau menjijikkan. Masa pantangan itu dirancang untuk mencegah kesewenangan kaum pria terhadap istrinya: “Karena seorang pria jadi sangat mengenal istrinya, dan kemudian ditolak olehnya, Taurat menyatakan bahwa kaum perempuan harus menjalani *niddah* [tidak melayani hubungan seks] selama tujuh hari [setelah menstruasi] agar dia menjadi dicintai oleh suaminya [setelah itu] seperti pada hari pernikahan.”<sup>96</sup> Sebelum pergi ke sinagoga pada suatu hari perayaan, seorang pria diwajibkan melakukan mandi ritual, bukan karena dia kotor, melainkan demi menjadikan dirinya lebih suci dalam menjalankan pelayanan ilahi. Dalam semangat ini pula seorang perempuan diwajibkan mandi ritual setelah periode menstruasi, untuk mempersiapkan dirinya bagi kesucian tugas mendatang: hubungan seks dengan suaminya. Gagasan bahwa seks mungkin merupakan sesuatu yang suci tidak dikenal di dalam Kristen, yang acap melihat seks dan Tuhan sebagai dua hal yang saling tidak bersesuaian. Benar bahwa orang Yahudi pada masa berikutnya sering memberikan interpretasi negatif terhadap ajaran-ajaran para rabi, tetapi rabi-rabi itu sendiri tidak mendakwahkan spiritualitas yang murung, asketik, dan menyangkal kehidupan.

Sebaliknya, mereka mengajarkan bahwa orang Yahudi berkewajiban untuk memelihara kehidupan agar tetap baik dan menyenangkan. Mereka sering menggambarkan Roh Kudus “meninggalkan” atau “mengabaikan” karakter biblikal, seperti Yakub, Daud, atau Ester ketika mereka sedang sakit atau bersedih.<sup>97</sup> Kadang kala mereka seakan-akan mendengar para nabi itu mengutip Mazmur 22 ketika mereka merasa Roh meninggalkan mereka: “Allahku, Allahku, mengapa engkau meninggalkan aku?” Ini membangkitkan pertanyaan menarik tentang seruan misterius Yesus dari tiang salib yang mengutip kata-kata ini. Para rabi mengajarkan bahwa Tuhan tidak bermaksud membuat kaum laki-laki atau perempuan menderita. Tubuh mesti dimuliakan dan dirawat, karena ia dibentuk dalam

citra Tuhan: adalah berdosa menghindarkan kesenangan-kesenangan semacam anggur dan seks, sebab Tuhan telah menganugerahkan semua itu untuk kebahagiaan manusia. Tuhan tak dapat dijumpai dalam penderitaan dan asketisme. Ketika para rabi menyeru umatnya untuk mengamalkan cara-cara praktis “memiliki” Roh Kudus, mereka sebenarnya dalam pengertian tertentu diminta untuk menciptakan citra mereka sendiri tentang Tuhan. Para rabi mengajarkan bahwa tidaklah mudah untuk menentukan tapal batas di mana perbuatan Tuhan berawal dan perbuatan manusia berakhir. Para nabi selalu berupaya agar Tuhan bisa dilihat di bumi dengan cara menisbahkan wawasan *mereka sendiri* kepadanya. Kini, para rabi tampak terlibat dalam tugas yang bersifat manusiawi sekaligus bersifat ketuhanan. Tatkala mereka menyusun undang-undang baru, maka undang-undang itu akan merupakan perpaduan antara unsur ketuhanan dan unsur kemanusiaan. Dengan meningkatnya jumlah Taurat di dunia, para rabi memperluas kehadiran Tuhan di dunia dan menjadikannya lebih efektif. Mereka sendiri menjadi dihormati sebagai inkarnasi Taurat; mereka dianggap lebih “menyerupai Tuhan” dibandingkan dengan manusia lain karena penguasaan mereka atas Taurat.<sup>98</sup>

Rasa tentang kedekatan Tuhan seperti ini membantu orang Yahudi untuk melihat kemanusiaan sebagai sesuatu yang sakral. Rabi Akiva mengajarkan bahwa *mitzvah* “cintailah tetanggamu sebagaimana engkau mencintai dirimu sendiri” merupakan “prinsip agung Taurat”.<sup>99</sup> Menyakiti sesama manusia merupakan pengingkaran terhadap Tuhan itu sendiri, yang telah menciptakan manusia dalam citranya. Ini setara dengan ateisme: upaya untuk mengingkari eksistensi Tuhan. Dengan demikian, pembunuhan merupakan dosa paling besar karena melanggar norma-norma yang disucikan: “Kitab Suci mengajarkan kita bahwa apa pun yang menumpahkan darah manusia dipandang sebagai penghapusan citra Tuhan.”<sup>100</sup>

Sebaliknya, mengabdikan bagi kepentingan manusia lain termasuk ke dalam perbuatan meniru sifat Tuhan (*imitatio dei*): tindakan itu mewujudkan kembali kasih sayang dan rahmat Tuhan. Karena semua diciptakan dalam citra Tuhan, maka semuanya memiliki derajat yang sama: bahkan Imam Tertinggi sekalipun harus dihukum jika dia melukai sesama manusia, karena perbuatan itu sama dengan penyangkalan eksistensi Tuhan.<sup>101</sup> Tuhan telah



menciptakan *adâm*, seorang manusia, untuk mengajarkan kepada kita bahwa siapa pun yang menghancurkan kehidupan seorang manusia akan dihukum seakan-akan dia telah membunuh seluruh umat manusia; sama halnya, siapa yang menyelamatkan kehidupan seseorang akan diberi pahala yang sama dengan menghidupkan semua umat manusia.<sup>102</sup> Ini bukan sekadar sentimen yang lemah, tetapi merupakan prinsip hukum yang mendasar: artinya, tak seorang pun yang boleh dikurbankan demi kepentingan kelompok. Menghinakan seseorang, bahkan seorang *goyim* atau budak, adalah perbuatan yang sangat ofensif, karena hal itu setara dengan pembunuhan, penyangkalan akan citra Tuhan yang suci.<sup>103</sup> Hak untuk bebas kemudian menjadi sangat krusial: sulit menemukan satu alasan pun untuk menjatuhkan hukuman penjara di dalam semua literatur rabinik, karena hanya Tuhanlah yang berhak merampas kemerdekaan seorang manusia. Menyebarkan aib seseorang dianggap sama dengan menyangkal eksistensi Tuhan.<sup>104</sup> Orang Yahudi tidak mengandaikan Tuhan sebagai *Big Brother* yang terus mengamati gerak-gerik manusia dari suatu tempat; sebaliknya mereka menanamkan sebuah kesadaran bahwa Tuhan berada dalam diri setiap manusia sehingga hubungan dengan manusia lain menjadi pertemuan yang sarat dengan nilai-nilai kesucian.

Hewan-hewan tidak mengalami kesulitan untuk hidup dalam tabiat mereka, tetapi manusia merasakan sulitnya menjadi manusia yang utuh. Tuhan Israel kadang tampak seakan-akan telah mendorong terjadinya kekejaman yang paling tidak suci dan tidak manusiawi. Namun selama berabad-abad, Yahweh telah menjadi sebuah gagasan yang mungkin dapat membantu orang-orang menanamkan rasa kasih sayang dan saling menghormati terhadap sesama manusia, yang telah menjadi ciri agama-agama Zaman Kapak. Cita-cita para rabi sangat dekat dengan agama besar kedua, yang memang berakar dalam tradisi yang sama.[]

## Cahaya bagi Kaum Non-Yahudi

Pada saat yang sama ketika Philo menguraikan Yudaismenya yang bercorak Platonis di Aleksandria, sementara Hillel dan Shammai sedang beradu argumen di Yerusalem, seorang penyembuh iman karismatik memulai kariernya sendiri di utara Palestina. Sangat sedikit pengetahuan kita tentang Yesus. Uraian panjang lebar pertama tentang riwayat hidupnya adalah Injil Markus yang baru ditulis sekitar tahun 70 M, hampir empat puluh tahun setelah kematiannya. Pada saat itu, fakta-fakta historis telah terselubung oleh unsur-unsur mitos yang mengekspresikan makna yang telah diperoleh Yesus dari pengikutnya. Makna inilah yang sebenarnya disampaikan oleh Injil Markus ketimbang gambaran gamblang yang dapat diandalkan. Orang Kristen generasi pertama memandang Yesus sebagai seorang Musa baru, seorang Yosua baru, dan sebagai pendiri Israel baru. Seperti Buddha, Yesus tampaknya menyatukan beberapa aspirasi terdalam orang sezamannya dan memberi substansi bagi mimpi-mimpi yang telah membayangi kaum Yahudi selama berabad-abad. Dalam masa hidupnya, banyak orang Yahudi Palestina yang percaya bahwa dia adalah sang Mesias: dia masuk ke Yerusalem dan dielu-elukan sebagai anak Daud, tetapi, hanya berselang beberapa hari kemudian, dia dihukum mati melalui hukum penyaliban Romawi yang mengerikan.

Akan tetapi, meski dalam skandal ini seorang Mesias mati seperti pelaku kriminal biasa, para muridnya tidak merasa bahwa keimanan mereka terhadapnya adalah sesuatu yang keliru. Ada kabar angin menyatakan bahwa dia telah bangkit dari kematian. Sebagian lagi mengatakan bahwa makamnya ditemukan kosong tiga hari setelah peristiwa penyalibannya; yang lain mengaku telah melihatnya, dan dalam suatu kesempatan lima ratus orang menyatakan telah melihatnya secara serempak. Para muridnya percaya bahwa dia akan segera kembali untuk menahbiskan Kerajaan Tuhan, dan—karena kepercayaan semacam itu tidak dianggap menyimpang—sekte mereka diterima sebagai sekte Yahudi yang autentik, bahkan dalam pandangan tokoh sekaliber Rabi Gamaliel, cucu Hillel dan salah seorang

*tannaim* yang paling disegani. Para pengikutnya beribadah di Kuil setiap hari dengan tata cara peribadatan Yahudi. Namun, akhirnya Israel Baru yang diilhami oleh kehidupan, kematian, dan kebangkitan Yesus, akan menjadi sebuah kepercayaan non-Yahudi yang mengembangkan konsepsinya sendiri yang khas tentang Tuhan.

Pada saat kematian Yesus sekitar tahun 30 M, orang Yahudi merupakan monoteis yang bersemangat sehingga tak seorang pun berharap sang Mesias merupakan figur suci: dia hanyalah manusia biasa, meski istimewa. Sebagian rabi menduga bahwa nama dan identitasnya telah diketahui Tuhan sejak zaman azali. Karenanya, dalam pemahaman semacam itu, sang Mesias bisa dikatakan telah “bersama Tuhan” sejak sebelum awal waktu melalui cara simbolik yang serupa dengan figur hikmat suci dalam Kitab Amsal dan Pengkhotbah. Orang Yahudi berharap sang Mesias, Yang Diurapi, adalah keturunan Raja Daud yang, sebagai raja dan pemimpin spiritual, telah mendirikan kerajaan Yahudi merdeka pertama di Yerusalem. Mazmur kadang kala menyebut Daud atau Mesias “anak Tuhan”, tetapi itu hanya merupakan cara untuk mengungkapkan kedekatannya dengan Yahweh. Tak seorang pun sejak kepulangan dari Babilonia dapat membayangkan bahwa Yahweh benar-benar memiliki seorang putra, seperti dewa-dewa kaum *goyim* yang menjijikkan.

Injil Markus, sebagai yang paling pertama yang biasanya dipandang paling dapat diandalkan, menampilkan Yesus sebagai manusia biasa, memiliki keluarga yang terdiri dari saudara lelaki maupun perempuan. Tak ada malaikat yang mengumumkan kelahirannya atau bersenandung di buaiannya. Masa kanak-kanak maupun remajanya tidak ditandai sebagai sesuatu yang luar biasa sama sekali. Ketika dia mulai mengajar, para penduduk di kotanya, Nazareth, terkagum bahwa anak seorang tukang kayu setempat ternyata bisa menjadi begitu berbakat. Markus memulai narasinya sejak awal karier Yesus. Tampaknya Yesus pada awalnya merupakan murid Yohanes Pembaptis, seorang asketik pengembara yang kemungkinan bermazhab Essenia: Yohanes memandang pihak penguasa Yerusalem telah menjadi sangat korup dan menyampaikan sebuah khotbah yang tajam mencelanya. Khalayak ramai diimbaunya untuk bertobat dan menerima ritus pemurnian Essenia melalui pembaptisan di Sungai Yordan. Lukas menyatakan bahwa Yesus dan Yohanes sebenarnya saling berhubungan.

Yesus telah menempuh perjalanan jauh dari Nazareth ke Yudea untuk dibaptis oleh Yohanes. Sebagaimana yang diceritakan Markus kepada kita: “Pada saat Ia keluar dari air, Ia melihat langit terkoyak, dan Roh seperti burung merpati turun ke atas-Nya. lalu terdengarlah suara dari surga: ‘Engkaulah Anak-Ku yang Kukasihi, kepada-Mulah Aku berkenan’.”<sup>1</sup> Yohanes Pembaptis langsung mengenali Yesus sebagai Mesias (Al-Masih). Apa yang kemudian kita dengar adalah bahwa Yesus mulai mengajar ke segala kota dan desa di Galilea seraya memaklumkan: “Kerajaan Allah sudah dekat!”<sup>2</sup>

Telah banyak spekulasi tentang karakter sejati misi Yesus. Sangat sedikit dari kata-kata aktualnya yang sempat terekam dalam Injil, dan banyak di antara bahan-bahan itu telah dipengaruhi oleh perkembangan selanjutnya yang terjadi di gereja-gereja yang didirikan oleh Paulus setelah kematian Yesus. Akan tetapi, terdapat petunjuk yang mengarah kepada karakter Yahudi yang esensial dalam kariernya. Telah dikemukakan bahwa penyembuh iman merupakan figur religius yang lazim di Galilea: seperti Yesus, mereka dari kaum papa, yang berkhotbah, menyembuhkan orang sakit, dan mengusir ruh jahat. Seperti Yesus lagi, orang-orang suci Galilea ini sering memiliki sejumlah besar murid wanita. Yang lain berpendapat bahwa Yesus barangkali adalah seorang Farisi dari aliran yang sama dengan Hillel—seperti halnya Paulus, yang telah memaklumkan diri sebagai pengikut Farisi sebelum beralih ke Kristen dan konon pernah ikut dalam kelompok Rabi Gamaliel.<sup>3</sup> Tentu saja ajaran Yesus sesuai dengan garis-garis besar ajaran Farisi, karena dia juga percaya bahwa derma dan kasih sayang merupakan *mitzvot* terpenting. Seperti kaum Farisi, dia taat kepada Taurat dan dikabarkan telah mengajarkan ketaatan yang lebih keras dibandingkan dengan tokoh-tokoh lainnya yang sezaman.<sup>4</sup> Dia juga mengajarkan suatu versi hukum emas Hillel, ketika mengatakan bahwa keseluruhan hukum Taurat dapat diringkas menjadi satu ungkapan: “Segala sesuatu yang kamu kehendaki supaya orang perbuat kepadamu, perbuatlah demikian juga kepada mereka.”<sup>5</sup>

Dalam Injil Matius, Yesus ditampilkan mengeluarkan kecaman sangat keras terhadap “ahli-ahli Taurat dan orang-orang Farisi”, menyebut mereka sebagai kaum munafik.<sup>6</sup> Selain bahwa ini merupakan distorsi fakta yang penuh tuduhan dan pelanggaran mencolok terhadap kasih sayang yang

semestinya menjadi karakter dari misinya, kecaman pahit terhadap kaum Farisi ini hampir pasti tidak autentik. Lukas, misalnya, memberikan komentar yang cukup positif tentang kaum Farisi, baik di dalam Injil maupun Kisah para Nabinya, dan Paulus tidak mungkin akan menyingkapkan latar belakang Farisinya jika mereka betul-betul merupakan musuh besar Yesus yang telah menggiringnya ke tiang salib. Nada antiSemitik Injil Matius mencerminkan ketegangan antara orang-orang Yahudi dan Kristen selama tahun 80an. Injil sering menunjukkan Yesus berdebat dengan kaum Farisi, tetapi perdebatan itu mungkin saja bersifat bersahabat atau mungkin juga memperlihatkan perselisihan pendapatnya dengan aliran Sammai yang lebih ketat.

Setelah kematiannya, para pengikutnya berkeyakinan bahwa Yesus adalah kudus. Ini tidak terjadi secara langsung; sebagaimana akan kita saksikan, doktrin bahwa Yesus adalah tuhan yang berwujud manusia baru terbentuk pada abad keempat. Perkembangan kepercayaan Kristen tentang Inkarnasi merupakan proses yang kompleks dan berkembang secara perlahan. Yesus sendiri tak pernah mengaku sebagai tuhan. Pada hari pembaptisannya, oleh suara dari langit dia dipanggil dengan sebutan Anak Tuhan, namun ini mungkin hanya sebuah konfirmasi bahwa dia adalah Mesias yang dicintai. Tak ada yang luar biasa tentang maklumat dari atas semacam itu: para rabi juga sering mengalami apa yang mereka sebut *bat qol* (secara harfiah berarti “Anak Perempuan Sang Suara”), sebetulnya inspirasi untuk menggantikan wahyu kenabian yang lebih langsung.<sup>7</sup> Rabi Yohannan ben Zakkai telah mendengar *bat qol* semacam itu yang mengonfirmasi misi baginya pada suatu kesempatan ketika Roh Kudus menjelma di hadapannya dan di hadapan murid-muridnya dalam bentuk nyala api. Yesus sendiri biasa menyebut dirinya “Anak Manusia”. Ada banyak kontroversi menyangkut masalah gelar ini, tetapi sepertinya frasa aslinya dalam bahasa Aram (*bar nasha*) sekadar menekankan kondisi manusia yang lemah dan tidak abadi. Jika demikian, kelihatan sekali bahwa Yesus dengan caranya sendiri telah menekankan bahwa dia adalah manusia lemah yang suatu waktu pasti akan menderita dan mati.

Injil mengatakan kepada kita bahwa Tuhan telah memberi Yesus beberapa “kekuatan” ilahiah (*dunamis*) yang, bagaimanapun, akan memampukan dia, meskipun hanya seorang manusia biasa, untuk menjalankan tugas-tugas

yang seperti Tuhan: menyembuhkan penyakit dan mengampuni dosa. Oleh karena itu, ketika orang-orang menyaksikan perbuatan Yesus, tindakan itu tampak memiliki citra yang hidup mengenai Tuhan. Pada suatu kesempatan, tiga orang muridnya mengklaim telah melihat hal ini lebih jelas daripada biasanya. Kisah itu terabadikan dalam ketiga Injil sinoptik dan menjadi penting bagi generasi Kristen berikutnya. Diceritakan bahwa Yesus membawa Petrus, Yakobus, dan Yohanes naik ke sebuah gunung tinggi, yang secara tradisional dikenal sebagai gunung Tabor di Galilea. Kemudian di sana, Yesus “berubah rupa” di hadapan mereka: “Wajahnya bercahaya seperti matahari dan pakaiannya menjadi putih bersinar.”<sup>8</sup> Musa dan Elia, masing-masing mewakili Taurat dan para nabi, tiba-tiba muncul di sisinya dan ketiga orang itu berbincang-bincang bersama. Petrus sangat terkesima dan berteriak keras, entah apa yang diucapkannya, bahwa mereka harus mendirikan tiga kemah untuk mengabadikan penampakan ini. Segumpalan awan, seperti yang pernah turun di gunung Sinai, menyelimuti puncak gunung itu dan sebuah gema *bat qol* memaklumkan: “Inilah Anak yang Kukasihi, kepada-Nyalah Aku berkenan, dengarkanlah Dia.”<sup>9</sup> Berabad-abad kemudian, ketika orang Kristen Yunani merenungkan makna peristiwa ini, mereka memutuskan bahwa “kuasa” Allah telah bersinar melalui kemanusiaan Yesus yang telah berubah bentuk.

Mereka juga mencatat bahwa Yesus tidak pernah mengklaim bahwa “kuasa-kuasa” (*dynameis*) ini hanya diberikan kepadanya saja. Berulang-ulang Yesus menjanjikan kepada murid-muridnya bahwa jika mereka memiliki “iman”, mereka pun bisa menikmati “kuasa-kuasa” ini. Tentu saja yang dimaksudkannya dengan iman bukan berarti menganut suatu teologi yang benar, tetapi penumbuhan sikap batin yang tunduk dan terbuka terhadap Tuhan. Jika murid-muridnya membiarkan diri mereka terbuka kepada Tuhan tanpa pamrih, mereka pasti akan mampu melakukan apa saja yang bisa dia lakukan. Seperti para rabi, Yesus tidak percaya bahwa Ruh hanya untuk segolongan elit istimewa, tetapi tersedia bagi semua orang yang memiliki maksud baik: sebagian ayat bahkan menyatakan bahwa, lagi-lagi seperti pendapat sebagian rabi, Yesus percaya bahwa seorang *goyim* pun bisa menerima kehadiran Ruh. Jika murid-muridnya memiliki “iman”, mereka akan mampu untuk melakukan hal-hal yang besar. Mereka bukan hanya akan mampu menghapus dosa dan mengusir setan, melainkan juga mampu memindahkan sebuah gunung ke laut.<sup>10</sup> Mereka akan menemukan

bahwa kehidupan mereka yang lemah dan tidak abadi telah diubah oleh “kuasa-kuasa” Tuhan yang hadir dan aktif di dunia Kerajaan Mesias.

Setelah kematiannya, murid-murid itu tak mampu memupus keyakinan mereka bahwa dengan cara tertentu Yesus telah menghadirkan sebuah citra tentang Tuhan. Sejak awal sekali, mereka telah mulai berdoa kepadanya. Paulus percaya bahwa kuasa Tuhan harus diupayakan agar bisa dijangkau oleh kaum *goyim* dan memberitakan Injil ke kawasan yang kini dikenal sebagai Turki, Makedonia, dan Yunani. Dia yakin bahwa orang non-Yahudi bisa menjadi anggota Israel Baru walaupun mereka tidak menjalankan hukum Musa secara utuh. Hal ini ditentang oleh kelompok murid awal, yang menghendaki untuk tetap menjadi sekte Yahudi yang lebih eksklusif. Mereka kemudian memutuskan hubungan dengan Paulus setelah sebuah perselisihan keras. Akan tetapi, kebanyakan pengikut Paulus adalah Yahudi diaspora atau Orang-Orang yang Takut kepada Allah, sehingga Israel Baru tetap sangat berbau Yahudi. Paulus tidak pernah menyebut Yesus sebagai “Tuhan”. Dia menyebutnya “Anak Tuhan” dalam pengertian Yahudinya: dia sungguh-sungguh tidak percaya bahwa Yesus merupakan inkarnasi dari Tuhan itu sendiri. Menurut Paulus, Yesus hanya memiliki “kuasa” dan “Ruh” Tuhan, yang mewujudkan aktivitas Tuhan di bumi dan sama sekali tidak bisa disamakan dengan esensi ilahi yang tak terjangkau.

Namun demikian, di dunia non-Yahudi, Kristen Baru tidak mempunyai kepekaan tentang perbedaan yang halus ini, sehingga pria yang telah menekankan kemanusiaannya yang lemah dan tidak abadi itu akhirnya dipercayai sebagai Tuhan. Doktrin Inkarnasi Tuhan dalam diri Yesus telah selalu dicela orang Yahudi, dan, belakangan, orang Muslim pun memandangnya sebagai penghujatan. Ini merupakan sebuah doktrin yang sulit dan berbahaya; orang Kristen sering menginterpretasikannya secara serampangan. Akan tetapi, jenis ketaatan atas dasar Inkarnasi ini merupakan tema yang cukup konstan dalam sejarah agama: akan kita saksikan bahwa orang Yahudi dan Muslim pun mengembangkan beberapa bentuk teologi mereka sendiri yang hampir mirip.

Kita dapat melihat dorongan keagamaan di balik penuhanan Yesus yang mengejutkan ini dengan meninjau secara singkat beberapa perkembangan di India pada waktu yang kira-kira sama. Dalam Buddhisme maupun

Hinduisme terdapat arus pasang penyembahan terhadap wujud-wujud yang diagungkan, seperti Buddha sendiri atau dewa-dewa Hindu yang menjelma dalam bentuk manusia. Bentuk ketaatan personal ini, dikenal sebagai *bhakti*, mengekspresikan apa yang tampaknya merupakan kerinduan abadi manusia terhadap agama yang humanis. Meski merupakan sesuatu yang baru, namun, di dalam kedua keyakinan itu, hal ini terpadu dengan agama tanpa mengubah prioritas-prioritas yang esensial.

Setelah Buddha wafat pada akhir abad keenam SM, secara alamiah orang-orang ingin untuk tetap mengenangnya, namun mereka merasa bahwa sebuah patung tidaklah layak, sebab di *nirvana*, Buddha tak lagi “ada” dalam pengertian biasa. Akan tetapi, kecintaan personal terhadap Buddha terus berkembang dan kebutuhan untuk merenungi kemanusiaannya yang telah tercerahkan menjadi begitu kuat sehingga pada awal abad kesatu SM, patung Buddha pertama muncul di gadhara, yang terletak di sebelah barat daya India, dan Mathura di Sungai Jumna. Kekuatan dan ilham dari pencitraan semacam ini membuat patung-patung itu memiliki arti penting yang besar dalam spiritualitas Buddha, meskipun penyembahan terhadap suatu wujud di luar diri seperti ini merupakan hal yang sangat berbeda dari disiplin batiniah yang diajarkan Gautama. Semua agama berubah dan berkembang. Jika tidak demikian, agama itu akan menjadi usang.

Mayoritas orang Buddha merasakan bahwa *bhakti* itu sungguh-sungguh bernilai dan mengingatkan mereka kembali akan beberapa kebenaran esensial yang mulai terlupakan. Ketika Buddha pertama kali mencapai pencerahan, dapat diingat lagi bahwa dia pernah dibujuk untuk menyimpan itu sebagai pengalaman pribadi. Akan tetapi, rasa ibanya melihat penderitaan manusia telah mendorongnya melewati masa empat puluh tahun berikutnya untuk mengajarkan Jalan itu. Namun pada abad kesatu SM, rahib-rahib Buddha yang mengucilkan diri dalam biara-biara mereka dan berusaha mencapai *nirvana* mereka sendiri tampaknya telah melupakan pandangan seperti ini. Kehidupan biara juga merupakan kehidupan ideal yang berat sehingga banyak yang merasa tak mampu menjalaninya. Selama abad kesatu M, muncul jenis pahlawan baru kaum Buddhis: *bodhisattva*, yang meneladani Buddha dan meninggalkan *nirvananya* sendiri, berkorban demi kepentingan orang banyak. Dia siap menjalani kelahiran kembali agar dapat menyelamatkan orang-orang yang menderita. Sebagaimana dijelaskan



dalam *Prajna-paramitha Sutas* (Khotbah-Khotbah tentang Penyempurnaan Kebijaksanaan), *bodhisattva*.

tidak ingin mencapai *nirvana* mereka sendiri. Sebaliknya, mereka telah menjelajahi dunia wujud yang sarat derita, dan, walaupun sangat ingin memperoleh pencerahan tertinggi, mereka tidak takut akan siklus kelahiran-kematian. Mereka telah berangkat demi kepentingan dunia, demi kemudahan dunia, karena rasa iba pada dunia. Mereka telah bertekad: "Kami akan menjadi tempat berlindung bagi dunia, tempat dunia beristirahat, pembebasan akhir dunia, pulau-pulau dunia, cahaya dunia, pembimbing menuju keselamatan dunia."<sup>11</sup>

Selanjutnya, *bodhisattva* mendapatkan sumber kebaikan yang tak terbatas, yang dapat membimbing orang-orang yang kurang beruntung secara spiritual. Seseorang yang berdoa kepada *bodhisattva* akan dilahirkan kembali di dalam salah satu surga menurut kosmologi kaum Buddhis, yang kondisinya membuat pencapaian pencerahan menjadi lebih mudah.

Naskah-naskah itu menekankan bahwa gagasan ini tidak dapat diinterpretasikan secara harfiah. Tak ada kaitannya sama sekali dengan logika atau peristiwa-peristiwa di dunia ini, melainkan semata-mata simbol dari kebenaran yang lebih sukar untuk dipahami. Pada awal abad kedua M, Nagarjana, filosof yang mendirikan Mazhab Kehampaan, menggunakan paradoks dan sebuah metode dialektika untuk membuktikan kekuranglayakan bahasa konseptual biasa. Kebenaran tertinggi, menurutnya, hanya mungkin ditangkap secara intuitif melalui latihan meditasi mental. Bahkan, ajaran Buddha merupakan ide-ide konvensional buatan manusia yang tidak memiliki kesepadanan dengan realitas yang ingin disampaikannya. Kaum Buddhis yang mengadopsi filsafat ini mengembangkan suatu kepercayaan bahwa segala yang kita alami ini adalah ilusi: di Barat, mereka disebut sebagai kaum idealis. Yang Mutlak, yaitu hakikat batiniah dari segala sesuatu, adalah kehampaan, kekosongan, yang tidak memiliki eksistensi dalam pengertian biasa. Sangat alamiah untuk menyamakan kehampaan ini dengan *nirvana*. Ketika seorang Buddha semacam Gautama telah mencapai *nirvana*, maka dengan cara yang tak dapat diucapkan, dia telah *menjadi nirvana* dan identik dengan Yang Mutlak. Dengan demikian, setiap orang yang berusaha mendapatkan *nirvana* berarti juga mencari keidentikan dengan Buddha.

Tidaklah sulit untuk melihat *bhakti* (pengabdian) kepada Buddha dan *bodhisattva* ini mirip dengan kesetiaan orang Kristen kepada Yesus. Keyakinan ini jadi bisa dijangkau oleh lebih banyak orang, sebagaimana keinginan Paulus untuk membuat Yudaisme terbuka bagi *goyim*. Pada saat yang sama terjadi kebangkitan *bhakti* dalam Hinduisme yang berporos pada figur Syiwa dan Wishnu, dua dewa Weda yang terpenting. Lagi-lagi, pengabdian populer terbukti lebih kuat daripada kekakuan filosofis *Upanishad*. Orang Hindu selanjutnya mengembangkan sejenis Trinitas: Brahman, Syiwa, dan Wishnu menjadi tiga simbol atau aspek dari satu realitas yang tak terucapkan.

Terkadang lebih mudah untuk merenungkan misteri Tuhan dalam simbol Syiwa, dewa paradoksikal kebaikan dan kejahatan, kesuburan dan kezuhudan, yang merupakan Pencipta dan Perusak sekaligus. Dalam legenda populer, Syiwa juga seorang Yogi besar, sehingga dia juga mengilhami penyembahnya untuk melampaui konsep personal tentang kesucian melalui meditasi. Wishnu biasanya tampil lebih ramah dan ringan. Dia suka memperlihatkan dirinya kepada manusia dalam berbagai bentuk inkarnasi atau *avatar*. Salah satu *personae*-nya yang terkenal adalah karakter Krishna, yang dilahirkan dalam sebuah keluarga bangsawan, tetapi tumbuh sebagai seorang penggembala. Legenda populer menyukai kisah kasihnya dengan para perempuan penggembala, yang menggambarkan Tuhan sebagai Pencinta Jiwa. Namun, ketika Wishnu muncul kepada Pangeran Arjuna sebagai Krishna dalam *Bhagawad-Gita*, pengalaman itu mengejutkan:

Kulihat dewa-dewa  
di dalam tubuh-Mu, wahai Tuhan  
dan sekelompok makhluk yang beraneka:  
Brahma, pencipta semesta,  
di atas singgasananya  
semua peramal dan ular-ular langit.<sup>12</sup>

Segalanya dengan cara tertentu hadir di dalam tubuh Krishna: dia tak berawal atau berakhir, dia memenuhi ruang, dan mencakup semua dewa yang mungkin ada: “Dewa badai yang riuh, dewa-dewa matahari, dewa-dewa terang, dan dewa-dewa ritual.”<sup>13</sup> Dia juga adalah “jiwa manusia yang tak pernah lelah”, “esensi kemanusiaan”.<sup>14</sup> Segalanya berlari menuju

Krishna, seperti sungai mengalir ke laut atau seperti serangga terbang menuju cahaya terang. Ketika menatap pemandangan mengagumkan ini, Arjuna hanya bisa gemetar, menggigil, hampir kehilangan seluruh kesadarannya.

Perkembangan *bhakti* menjawab kebutuhan terdalam manusia akan sejenis hubungan pribadi dengan yang mahatinggi. Setelah menetapkan Brahman sebagai yang sungguh-sungguh transenden, muncul bahaya bahwa dia akan menjadi jauh dan, sebagaimana dewa langit zaman kuno, memudar dari kesadaran manusia. Evolusi *bodhisattva* dalam Buddhisme dan *avatar*-nya Wishnu tampaknya mewakili tahap lain dalam perkembangan agama ketika orang-orang berpandangan bahwa Yang Mutlak itu pasti tak jauh berbeda dari manusia. Akan tetapi, doktrin dan mitos simbolik ini menyangkal bahwa Yang Mutlak dapat diekspresikan hanya melalui satu penampakan: sebab ada banyak Buddha dan *bodhisattva*, bahkan Wishnu memiliki bermacam-macam *avatar*. Mitos-mitos ini juga mengungkapkan sebuah keidealan bagi manusia: manusia yang tercerahkan atau dimuliakan, sebagaimana yang dimaksudkan baginya.

Pada abad kesatu M, dalam Yudaisme terdapat rasa haus yang sama akan kedekatan dengan yang ilahi. Yesus sang manusia tampaknya telah memenuhi kebutuhan itu. Paulus, penulis Kristen paling awal yang menciptakan agama yang kini kita kenal sebagai Kristen, percaya bahwa Yesus telah menggantikan Taurat sebagai wahyu pokok Tuhan tentang dirinya kepada dunia.<sup>15</sup> Tidaklah mudah untuk mengetahui secara persis apa yang dia maksudkan dengan hal ini. Surat-surat Paulus lebih merupakan jawaban kontekstual terhadap persoalan-persoalan tertentu daripada uraian koheren atas sebuah teologi yang utuh. Dia tentunya percaya bahwa Yesus adalah seorang Mesias: kata “Kristus” adalah terjemahan dari bahasa Ibrani *Massiach*, Yang Diurapi. Paulus juga berbicara tentang Yesus sang manusia seakan-akan dia lebih dari seorang manusia biasa, meskipun, sebagai orang Yahudi, Paulus tidak percaya bahwa Yesus adalah inkarnasi Tuhan. Dia selalu memakai kata “di dalam Kristus” untuk menjelaskan pengalamannya tentang Yesus: orang Kristen hidup “di dalam Kristus”; mereka dibaptis ke dalam kematiannya; gereja membentuk tubuhnya.<sup>16</sup> Ini bukanlah kebenaran yang ingin dijabarkan Paulus secara logis. Seperti banyak orang Yahudi lainnya, dia kurang menghargai rasionalisme Yunani, yang digambarkannya

sebagai “kekonyolan” semata.<sup>17</sup> Adalah suatu pengalaman subjektif dan mistik yang membuatnya mengilustrasikan Yesus sebagai semacam atmosfer yang di dalamnya “kita hidup, bergerak, dan berwujud”.<sup>18</sup> Yesus telah menjadi sumber pengalaman keagamaan Paulus. Dengan demikian, dia berbicara tentang Yesus dalam cara yang mungkin dipakai oleh orang sezamannya untuk membicarakan Tuhan.

Tatkala Paulus menjelaskan tentang iman yang telah diilhamkan kepadanya, dia mengatakan bahwa Yesus telah menderita dan wafat “demi dosa-dosa kita”.<sup>19</sup> Ini memperlihatkan bahwa sejak awal sekali, pengikut-pengikut Yesus yang dikejutkan oleh skandal kematiannya telah menjelaskan peristiwa itu dengan mengatakan bahwa bagaimanapun itu adalah demi kepentingan kita. Dalam Bab 9, akan kita saksikan bahwa pada abad ketujuh orang Yahudi lain akan menemukan penafsiran yang serupa tentang kematian yang tidak biasa dari seorang Mesias yang lain. Orang Kristen awal merasakan bahwa Yesus, melalui cara yang misterius, masih hidup dan bahwa “kuasa-kuasa” yang dimilikinya kini masuk ke dalam diri mereka, seperti yang telah dijanjikannya. Kita mengetahui dari surat-surat Paulus bahwa generasi awal Kristen itu memiliki semua bentuk pengalaman tak lazim yang mungkin merupakan indikasi bangkitnya sejenis kemanusiaan baru: ada yang menjadi penyembuh iman, ada yang berbicara dalam bahasa-bahasa langit, yang lainnya menyampaikan apa yang mereka yakini sebagai nubuat yang diinspirasikan oleh Tuhan. Pelayanan gereja merupakan kegiatan yang hiruk dan karismatik, sangat berbeda dari nyanyian sore yang merdu dalam gereja sekarang. Tampaknya kematian Yesus memang telah benar-benar berguna dalam beberapa hal: ia melahirkan suatu “jenis kehidupan baru” dan “kreasi baru”—tema yang sering diulang dalam surat-surat Paulus.<sup>20</sup>

Akan tetapi, tak ada teori yang terperinci tentang peristiwa penyaliban sebagai pertobatan atas “dosa asal” Adam: akan kita saksikan bahwa teologi ini baru muncul pada abad keempat dan hanya memiliki kedudukan penting di Barat. Paulus dan para penulis Perjanjian Baru lainnya tidak pernah mengupayakan sebuah penjelasan yang akurat dan definitif tentang penyelamatan yang telah mereka alami. Pernyataan tentang pengurbanan Kristus melalui kematiannya mirip dengan cita-cita *bodhisattva* yang berkembang pada masa yang sama di India. Sebagaimana halnya

*bodhisattva*, Kristus telah dijadikan perantara antara manusia dan Yang Mutlak. Perbedaannya adalah bahwa Kristus merupakan *satu-satunya* perantara dan keselamatan yang didatangkannya bukanlah sebuah aspirasi yang tak dapat diwujudkan di masa depan seperti dalam *bodhisattva*, melainkan merupakan suatu *fait accompli*. Paulus menyatakan bahwa pengurbanan Yesus adalah hal yang unik. Meskipun dia percaya bahwa penderitaan yang dipikulnya atas nama orang lain adalah bermanfaat, Paulus cukup jelas menyatakan bahwa penderitaan dan kematian Yesus berada dalam tataran yang berbeda.<sup>21</sup> Ada potensi bahaya di sini. Buddha yang tak terhitung banyaknya dan *avatar-avatars* paradoksikal yang sukar dipahami, semuanya tetap tunduk pada realitas tertinggi yang tidak dapat diekspresikan secara memadai dalam bentuk apa pun. Akan tetapi, Inkarnasi tunggal dalam Kristen—yang menyiratkan bahwa seluruh realitas Tuhan yang tidak ada habisnya itu *telah* bermanifestasi hanya dalam diri seorang manusia—bisa membawa pada bentuk pemberhalaan yang mentah.

Yesus telah mengajarkan bahwa “kuasa-kuasa” Tuhan tidak cuma untuk dirinya. Paulus mengembangkan wawasan ini dengan mengatakan bahwa Yesus merupakan contoh pertama dari bentuk kemanusiaan baru. Tidak saja dia telah berhasil mengerjakan segala hal yang telah gagal diraih oleh Israel lama, tetapi dia pun telah menjadi *adâm* baru, kemanusiaan baru yang di dalamnya seluruh manusia, termasuk *goyim*, ikut berpartisipasi.<sup>22</sup> lagi-lagi, ini bukanlah sesuatu yang berbeda dari kepercayaan kaum Buddhis bahwa, seluruh Buddha telah menjadi satu dengan Yang Mutlak, cita-cita manusia adalah terlibat dalam ke-Buddha-an.

Dalam suratnya kepada Jemaat di Filipi, Paulus mengutip apa yang secara umum dianggap sebagai himne Kristen paling awal yang mengangkat beberapa persoalan penting. Dia berkata kepada para pengikutnya bahwa mereka harus memiliki sikap pengurbanan diri yang sama dengan Yesus:

Yang walaupun dalam rupa Allah  
Tidak menganggap kesetaraan dengan Allah itu  
sebagai milik yang harus dipertahankan,  
melainkan telah mengosongkan diri-Nya sendiri,  
dan mengambil rupa seorang hamba  
dan menjadi sama dengan manusia.  
Dan dalam keadaan sebagai manusia,  
Ia telah merendahkan diri-Nya dan taat sampai,

bahkan sampai mati di kayu salib.  
Itulah sebabnya Allah sangat meninggikan Dia  
dan mengaruniakan kepada-Nya nama di atas segala nama,  
supaya dalam nama Yesus bertekuk lutut segala yang ada di  
langit  
dan yang ada di atas bumi dan yang ada di bawah bumi,  
dan segala lidah mengaku: "Yesus Kristus adalah Tuhan  
[*kyrios*],"  
bagi kemuliaan Allah, Bapa!<sup>23</sup>

Himne ini tampaknya mencerminkan sebuah kepercayaan di kalangan generasi pertama Kristen bahwa Yesus telah mengalami sejenis eksistensi awal "bersama Allah" sebelum menjadi seorang manusia dalam tindakan "pengosongan diri" (*kenosis*) yang dengannya, seperti seorang *bodhisattva*, dia memutuskan untuk ikut memikul penderitaan manusia. Paulus terlalu Yahudi untuk dapat menerima ide tentang eksistensi Kristus sebagai wujud suci kedua di samping YHWH sejak zaman azali. Himne itu memperlihatkan bahwa setelah pengagungannya, dia tetaplah berbeda dengan, dan lebih rendah daripada, Allah yang telah membangkitkannya dan menganugerahkan gelar *kyrios* kepadanya. Dia tidak dapat mengadakan hal itu untuk dirinya sendiri, tetapi gelar itu pun diberikan hanya demi "kemuliaan Allah Bapa".

Sekitar empat puluh tahun kemudian, penulis Injil Yohanes (ditulis sekitar tahun 100) membuat pernyataan yang mirip. Dalam prolognya, dia menguraikan Firman (*logos*) yang telah ada "pada mulanya bersama-sama dengan Allah" dan menjadi agen penciptaan: "Segala sesuatu dijadikan oleh Dia dan tanpa Dia tidak ada suatu pun yang telah jadi dari segala yang telah dijadikan."<sup>24</sup> Si penulis tidak menggunakan kata Yunani *logos* dengan cara yang sama seperti Philo: dia tampaknya merasa lebih cocok dengan Yudaisme Palestina daripada Yudaisme yang telah terpengaruh budaya Helenis Yunani. Dalam terjemahan bahasa Aram atas kitab suci Yahudi yang dikenal sebagai *targums*, yang sedang disusun pada waktu itu, istilah *Memra* (Firman) dipergunakan untuk menyebut aktivitas Tuhan di dunia. Istilah ini mempunyai fungsi yang sama dengan istilah-istilah teknis lainnya, seperti "kemuliaan", "Roh Kudus", dan "*Shekinah*" yang menekankan perbedaan antara kehadiran Tuhan di dunia dengan realitas Tuhan sendiri yang tak dapat dimengerti. Seperti halnya hikmat ilahi, "Firman" menyimbolkan rencana awal Tuhan dalam penciptaan. Ketika

Paulus dan Yohanes berbicara tentang Yesus seakan-akan dia memiliki sejenis kehidupan praeksistensi, mereka tidak sedang menyarankan bahwa dia adalah “oknum” suci kedua dalam pengertian Trinitarian yang berkembang belakangan. Mereka mengindikasikan bahwa Yesus telah melampaui mode eksistensi temporal dan individual. Karena “kuasa” dan “hikmat” yang dia hadirkan merupakan aktivitas-aktivitas yang berasal dari Tuhan, maka dalam cara tertentu dia telah mengungkapkan “apa yang telah ada sejak semula”.<sup>25</sup>

Gagasan ini dapat dipahami dalam konteks Yahudi yang ketat, meskipun generasi Kristen berikutnya yang berlatar belakang Yunani akan menafsirkannya secara berbeda. Dalam Kisah para Rasul, yang ditulis pada 100 M, kita dapat melihat bahwa generasi awal Kristen masih memiliki konsep tentang Tuhan yang sepenuhnya bersifat Yahudi. Dalam perayaan Pantekosta, ketika ratusan orang Yahudi berkumpul di Yerusalem dari berbagai penjuru diaspora untuk merayakan pewahyuan Taurat di gunung Sinai, Roh Kudus turun kepada sahabat-sahabat Yesus. Mereka mendengar “dari langit suatu bunyi seperti tiupan angin keras ... dan tampaklah oleh mereka lidah-lidah seperti nyala api”.<sup>26</sup> Roh Kudus telah mewujudkan dirinya kepada generasi Kristen Yahudi pertama ini sebagaimana yang telah dilakukannya kepada orang-orang sezaman mereka, kelompok *tannaim*. Segera para murid itu bergegas keluar dan mulai berbicara kepada kerumunan orang Yahudi, Orang-Orang yang Takut kepada Allah dari “Mesopotamia, Yudea, dan Kapadokia, Pontus dan Asia, Frigia dan Pamfilia, Mesir dan daerah-daerah Libia yang berdekatan dengan Kirene”.<sup>27</sup> Mereka keheranan, setiap orang mendengar para pengikut itu berkata-kata dalam bahasa mereka masing-masing. Ketika Petrus bangkit untuk berkhotbah di hadapan keramaian itu, dia menyebut fenomena ini sebagai titik terjauh bagi Yudaisme. Para rasul telah meramalkan suatu hari ketika Tuhan akan mencurahkan Ruhnya ke atas semua manusia sehingga kaum wanita dan para budak sekalipun akan memiliki penglihatan dan mendapat mimpi.<sup>28</sup> Hari ini Kerajaan Mesias ditahbiskan, tatkala Allah akan tinggal di bumi bersama umatnya. Petrus tidak mengatakan bahwa Yesus dari Nazareth adalah Tuhan. Dia adalah “seorang yang telah ditentukan Allah dan yang dinyatakan kepadamu dengan kekuatan, mukjizat, dan tanda-tanda yang dilakukan oleh Allah dengan perantaraan Dia di tengah-tengah kamu”. Setelah kematiannya yang tragis, Allah

membangkitkannya untuk hidup kembali dan mengangkatnya ke derajat yang tinggi “oleh tangan kanan Allah”. Para nabi dan penyusun Mazmur telah meramalkan kejadian-kejadian ini; sehingga “seluruh kaum Israel” harus tahu dengan pasti bahwa Yesus adalah Mesias yang telah lama dinanti itu.<sup>29</sup> Khotbah ini tampaknya merupakan pesan (*kerygma*) Kristen yang paling awal.

Pada akhir abad keempat, Kristen menguat persis di wilayah-wilayah yang telah disebutkan di atas oleh para penulis Kisah: ia berakar di kalangan sinagoga Yahudi di diaspora dan telah menarik perhatian sejumlah besar Orang yang Takut kepada Allah atau para pengikut baru. Yudaisme yang telah direformasi oleh Paulus tampak menjawab banyak dilema mereka. Mereka juga “berbicara dalam banyak bahasa”, tidak memiliki satu suara dan posisi yang koheren. Banyak orang Yahudi diaspora beralih memandang Kuil di Yerusalem—yang memang telah banyak digenangi darah hewan—sebagai institusi primitif dan barbarik. Kisah para Rasul mengabadikan sudut pandang ini dalam cerita tentang Stefanus, seorang Yahudi Helenistik yang beralih menganut sekte Yesus dan dilempari batu sampai mati oleh Sanhedrin, Mahkamah Agama Yahudi, karena menghujat. Dalam pidato terakhirnya yang berapi-api, Stefanus mengatakan bahwa Kuil merupakan penghinaan terhadap hakikat Allah: “Yang Mahatinggi tidak diam di dalam apa yang dibuat oleh tangan manusia.”<sup>30</sup> Sebagian Yahudi diaspora mengadopsi Yudaisme Talmudik yang dikembangkan oleh para rabi setelah kehancuran Kuil; yang lain menemukan bahwa Kristen menjawab beberapa pertanyaan mereka tentang status Taurat dan universalitas Yudaisme. Ajaran ini, tentu saja, menarik secara khusus bagi Orang-Orang yang Takut kepada Allah, yang menjadi anggota penuh Israel Baru tanpa beban 613 *mitzvot*.

Selama abad pertama, orang Kristen terus berpikir tentang Tuhan dan berdoa kepadanya seperti orang-orang Yahudi; mereka berbicara seperti para rabi dan gereja-gereja mereka mirip dengan sinagoga. Pada tahun 80an terjadi perselisihan tajam dengan orang Yahudi ketika orang Kristen secara formal dikeluarkan dari sinagoga karena mereka menolak untuk menaati Taurat. Kita telah menyaksikan bahwa Yudaisme telah menarik banyak penganut pada dekade awal abad pertama, tetapi setelah tahun 70, ketika orang Yahudi bersengketa dengan kekaisaran Romawi, posisi mereka



mengalami kemunduran. Kepindahan Orang-Orang yang Takut kepada Allah ke Kristen membuat orang Yahudi menaruh curiga kepada para penganut agama baru, dan mereka tak lagi berminat untuk pindah agama. Kaum pagan yang dahulu pernah tertarik pada Yudaisme kini beralih ke Kristen, tetapi kebanyakan mereka adalah budak dan anggota kelas masyarakat yang lebih rendah. Baru pada akhir abad kedua, kaum pagan yang berpendidikan tinggi menjadi penganut Kristen dan mampu menjelaskan agama baru itu kepada dunia pagan yang masih menaruh kecurigaan.

Di kekaisaran Romawi, Kristen pertama sekali dianggap sebagai cabang dari Yudaisme, tetapi tatkala orang Kristen memperjelas diri bahwa mereka bukan lagi anggota sinagoga, mereka dipandang dengan kebencian sebagai *religio* kaum fanatik yang telah melakukan dosa besar karena meninggalkan kepercayaan leluhur. Etos Romawi sangatlah konservatif: mereka memberikan penghargaan tinggi kepada autoritas pemimpin keluarga dan adat-istiadat nenek moyang. Yang dianggap sebagai “kemajuan” adalah langkah kembali ke zaman keemasan yang telah lampau dan bukan menyiapkan masa depan yang cerah. Keterputusan dari masa lalu tidak dianggap sebagai tindakan yang berpotensi kreatif, seperti dalam masyarakat kita sekarang ini, yang telah memungkinkan perubahan. Pembaruan dipandang berbahaya dan subversif. Orang Romawi sangat curiga terhadap gerakan massa yang akan mencampakkan batas-batas tradisi dan waspada untuk melindungi warga negara dari “pemalsuan” agama. Akan tetapi, dalam kekaisaran itu telah muncul sejumlah kegelisahan dan kecemasan. Pengalaman hidup dalam sebuah imperium internasional yang besar telah membuat dewa-dewa yang lama tampak kecil dan tidak memadai; orang-orang menjadi sadar akan kebudayaan yang asing dan mengganggu. Mereka mencari solusi spiritual baru. Kultus-kultus Timur masuk ke kawasan Eropa: dewa-dewa seperti Isis dan Semele disembah di samping dewa-dewa tradisional Roma, yang menjadi pengawal negeri. Selama abad pertama M, agama-agama misteri baru menawarkan jalan keselamatan mereka dan apa yang disebut-sebut sebagai pengetahuan mendalam tentang dunia yang akan datang.

Akan tetapi, tak satu pun dari antusiasme agama-agama baru ini yang mengancam tatanan lama. Dewa-Dewa Timur tidak menuntut pemutusan

radikal dari agama lama dan penolakan terhadap ritus-ritus yang sudah dikenal, tetapi, seperti orang suci baru, ia memberikan pandangan yang segar dan pemahaman tentang dunia yang lebih luas. Anda bisa saja bergabung dengan berbagai kultus misteri sebanyak yang Anda inginkan: selama mereka tidak berupaya menghancurkan dewa-dewa lama dan tetap bersikap rendah hati, agama-agama misteri itu akan ditoleransi dan diserap ke dalam tatanan yang sudah mantap.

Tak seorang pun mengharapkan agama akan menjadi sebuah tantangan atau memberikan jawaban tentang makna kehidupan. Orang beralih kepada filsafat untuk mencari pencerahan semacam itu. Di kekaisaran Romawi kuno, orang menyembah dewa-dewa untuk memohon pertolongan selama masa krisis, untuk menjaga agar perlindungan ilahi tetap dicurahkan atas negeri itu, dan untuk memperoleh rasa ketersambungan dengan masa lalu. Agama lebih merupakan persoalan kultus dan ritual daripada gagasan-gagasan. Agama didasarkan pada perasaan, bukan ideologi atau teori yang dipilih secara sadar. Ini bukanlah sikap yang asing bagi masyarakat masa sekarang: banyak orang yang menghadiri layanan keagamaan dalam masyarakat kita saat ini tidak tertarik pada teologi, tidak menginginkan sesuatu yang terlalu eksotik dan tidak menyukai ide tentang perubahan. Mereka menemukan bahwa ritual-ritual yang telah mapan memberi mereka rasa keterkaitan dengan tradisi dan mempersembahkan rasa aman. Mereka tidak mengharapkan gagasan-gagasan brilian dalam khotbah dan malah merasa terganggu oleh perubahan dalam liturgi. Dengan cara yang sama, banyak kaum pagan di zaman kuno senang menyembah dewa-dewa leluhur, sebagaimana yang telah dilakukan oleh generasi-generasi sebelum mereka. Ritual-ritual lama memberi mereka rasa beridentitas, merayakan tradisi-tradisi lokal, dan tampaknya menjadi jaminan bahwa segala sesuatu akan tetap sebagaimana adanya.

Peradaban tampaknya merupakan pencapaian yang rentan dan tidak boleh terancam oleh pengabaian sembrono terhadap dewa-dewa pelindung, yang akan menjamin keberlangsungan peradaban itu. Mereka akan merasa terancam jika suatu kultus baru muncul untuk mengalahkan kepercayaan nenek moyang mereka. Oleh karena itu, Kristen tidak mempunyai posisi yang menguntungkan di kedua dunia itu. Ia tidak mempunyai masa silam Yudaisme yang dihormati dan juga tidak mempunyai ritual paganisme yang

menarik, yang dapat dilihat dan diapresiasi setiap orang. Kristen juga berpotensi mengancam, sebab orang Kristen mengajarkan bahwa Tuhan mereka adalah *satu-satunya* Tuhan dan bahwa seluruh dewa lain hanyalah khayalan belaka. Kristen tampak merupakan gerakan yang tidak rasional dan eksentrik bagi penulis biografi Romawi, Gaius Suetonius (70-160), sebuah *superstitio nova et prava*, yang “buruk” justru karena “baru”.<sup>31</sup>

Kaum pagan yang berpendidikan menoleh ke filsafat, bukan agama, untuk mendapatkan pencerahan. Orang-orang yang mereka anggap suci dan tercerahkan adalah para filosof kuno semacam Plato, Pythagoras, dan Epictetus. Mereka bahkan menganggap para filosof itu sebagai “anak-anak Dewa”: Plato, misalnya, diyakini sebagai anak Apollo. Para filosof bersikap hormat terhadap agama, tetapi memandangnya berbeda secara esensial dari apa yang mereka kerjakan. Mereka bukanlah para akademisi yang kering di menara gading, melainkan orang-orang yang mempunyai misi, bertekad untuk menyelamatkan jiwa orang-orang sezamannya dengan menarik mereka menjadi pengikut mazhab-mazhab mereka. Baik Sokrates maupun Plato bersikap sangat “religius” tentang filsafat mereka, merasakan bahwa kajian ilmiah dan metafisis itu telah mengilhami mereka dengan suatu penglihatan tentang keagungan alam. Oleh karena itu, pada abad pertama M, orang-orang yang cerdas dan berwawasan beralih kepada mereka untuk mendapatkan penjelasan tentang makna hidup, ideologi yang penuh ilham, dan motivasi etis. Kristen tampak seperti sebuah kredo yang barbarik. Tuhan Kristen tampak sebagai ilah yang pemarah dan primitif, yang tak hentinya ikut campur secara tak rasional dalam urusan-urusan manusia: dia tak memiliki kesamaan apa pun dengan Tuhan para filosof yang jauh dan tak berubah, seperti Tuhan dalam konsepsi Aristoteles. Akan tetapi, mengatakan bahwa orang-orang sekaliber Plato atau Aleksander Agung adalah anak-anak dewa, tidak sama dengan mengatakan hal yang setara bagi seorang Yahudi yang tewas mengenaskan di sebuah sudut kekaisaran Romawi.

Platonisme adalah salah satu aliran filsafat paling populer di akhir zaman kuno. Platonis baru dari abad pertama dan kedua tidak tertarik pada Plato yang pemikir etika dan politik, tetapi kepada Plato yang mistikus. Ajarannya membantu si filosof untuk menyadari kesejatan dirinya, dengan cara membebaskan jiwa dari penjara ragawi dan membuatnya mampu untuk

naik ke alam suci. Mistisisme Plato adalah suatu sistem yang tinggi, menggunakan kosmologi sebagai citra tentang kesinambungan dan keharmonisan. Yang esa berada dalam kontemplasi jernih tentang dirinya sendiri melampaui pengaruh waktu dan perubahan di ujung mata rantai wujud. Semua yang ada berasal dari Yang esa sebagai konsekuensi pasti dari wujudnya yang murni: bentuk-bentuk abadi telah memancar dari Yang Esa dan pada gilirannya menggerakkan matahari, bintang dan bulan, dalam bidang lintasan mereka masing-masing. Akhirnya dewa-dewa, yang kini dipandang sebagai malaikat-malaikat bagi Yang Esa, memancarkan pengaruh suci ke dalam dunia sublunar manusia. Kaum Platonis tidak memerlukan kisah barbar tentang seorang dewa yang tiba-tiba memutuskan untuk menciptakan dunia atau yang mengabaikan hierarki yang ada untuk berkomunikasi langsung dengan sekelompok kecil manusia. Dia tidak membutuhkan penyelamatan hebat melalui seorang Mesias yang disalib. Karena dia serumpun dengan Tuhan yang telah memberi hidup kepada segala sesuatu, seorang filosof bisa naik ke alam suci melalui usahanya sendiri dalam cara yang rasional dan tertata.

Bagaimana orang Kristen bisa menjelaskan agama mereka kepada dunia pagan? Kristen tampaknya berada di tengah-tengah, tidak dipandang sebagai sebuah agama, dalam pengertian Romawi dan bukan pula sebuah filsafat. Terlebih lagi, orang Kristen akan mengalami kesulitan untuk menyebutkan “kepercayaan-kepercayaan” mereka dan mungkin belum menyadari sistem pemikiran berbeda yang tengah berevolusi saat itu. Dalam hal ini, mereka mirip dengan tetangga-tetangga pagan mereka. Agama mereka tidak mempunyai “teologi” yang koheren, tetapi secara lebih tepat dapat dijelaskan sebagai sebuah sikap berkomitmen yang dibangun dengan sungguh-sungguh. Ketika mereka mengucapkan “kredo” mereka, mereka tidak memaksudkannya sebagai seperangkat proposisi. Kata *credere* misalnya, kelihatannya diturunkan dari *cor dare*: memberi hati. Ketika mereka mengucapkan “*credo!*” (atau *pisteno* dalam bahasa Yunani), ini lebih mengimplikasikan posisi emosional daripada intelektual. Demikianlah, Theodore, Uskup Mopsuestia di Sisilia dari tahun 392 hingga 428, menjelaskan kepada para pengikutnya:

Ketika Anda berkata, “Aku mengikat diriku sendiri” (*pisteno*) di hadapan Tuhan, Anda menunjukkan bahwa dengan tabah Anda akan tetap bersamanya, bahwa Anda tidak akan memisahkan

diri darinya dan bahwa Anda akan memandangnya lebih tinggi daripada segala sesuatu yang ada dan akan hidup bersamanya serta berperilaku dalam cara yang sesuai dengan perintahnya.<sup>32</sup>

Orang Kristen generasi selanjutnya tidak perlu memberi penjelasan yang lebih teoretis tentang iman mereka dan akan mengembangkan kecintaan pada perdebatan teologi yang unik dalam sejarah agama dunia. Telah kita saksikan, misalnya, bahwa tidak ada ortodoksi resmi dalam Yudaisme, dan ide-ide tentang Tuhan pada dasarnya merupakan persoalan pribadi. Orang Kristen awal juga mengambil sikap yang sama.

Namun demikian, selama abad kedua beberapa penganut baru Kristen dari kalangan pagan mencoba mendekati tetangga-tetangga mereka yang tidak percaya untuk memperlihatkan bahwa agama mereka bukanlah penyimpangan destruktif dari tradisi. Salah seorang dari apologis ini adalah Justin dari Kaisarea (100-165), yang meninggal sebagai martir demi imannya. Dalam pencariannya yang tak kenal lelah akan makna, kita dapat merasakan kegelisahan spiritual pada periode itu. Justin bukanlah seorang pemikir besar ataupun brilian. Sebelum beralih ke Kristen, dia telah mengikuti ajaran Stoa, seorang filosof peripatetik dan Pythagorean, tetapi gagal memahami apa yang ada di dalam sistem mereka. Dia tidak memiliki temperamen dan kecerdasan untuk filsafat, tetapi tampaknya membutuhkan lebih dari sekadar penyembahan kultus dan ritual. Dia menemukan pemecahannya dalam Kristen. Dalam dua *apologiae* (kl. 150 dan 155) yang ditulisnya, dia menyatakan bahwa Kristen sebenarnya mengikuti Plato, yang juga berpandangan bahwa hanya ada satu Tuhan. Para filosof Yunani maupun para nabi Yahudi telah meramalkan kedatangan Yesus—sebuah argumen yang akan sangat berkesan bagi para pagan di zamannya, karena saat itu terdapat antusiasme baru terhadap ramalan-ramalan. Dia juga mengatakan bahwa Yesus merupakan inkarnasi *logos* atau akal ilahi, yang telah dilihat Stoa dalam keteraturan semesta; *logos* itu aktif dalam dunia sepanjang sejarah, mengilhami orang Yahudi maupun Yunani. Akan tetapi, dia tidak menjelaskan implikasi dari sebuah ide yang agak baru: bagaimana mungkin seorang manusia menjadi inkarnasi dari *logos*? Apakah *logos* itu sama dengan figur-figur biblikal lain, seperti Firman atau hikmat? Apa hubungannya dengan Tuhan Yang Esa?

Orang Kristen lain mengembangkan teolog yang lebih radikal, bukan semata karena kesenangan akan spekulasi, melainkan untuk mengobati kegelisahan yang besar. Secara khusus, *gnostikoi*, Orang-Orang yang Tahu, beralih dari filsafat ke mitologi untuk menjelaskan rasa keterpisahan mereka yang akut dari alam ilahi. Mitos-mitos itu menjawab ketidaktahuan mereka tentang Tuhan dan yang suci, yang secara jelas mereka rasakan sebagai sumber penderitaan dan rasa malu. Basilides, yang mengajar di Aleksandria antara 130 dan 160, bersama rekan sezamannya, Valentinus, yang meninggalkan Mesir untuk mengajar di Roma, telah mendapat sejumlah besar pengikut dan memperlihatkan bahwa banyak di antara orang yang beralih menganut Kristen mengalami rasa kehilangan, tersisih, dan secara radikal terbuang.

Semua kaum Gnostik memulai dengan realitas yang sama sekali tak terpahami yang mereka sebut Tuhan Tertinggi, karena ia merupakan sumber dari wujud lebih rendah yang kita sebut “Tuhan”. Sama sekali tidak ada yang dapat kita katakan tentangnya, karena dia sepenuhnya berada di luar jangkauan pikiran kita yang terbatas. Sebagaimana dijelaskan Valentinus, Tuhan Tertinggi itu,

Sempurna dan ada sejak semula ... berdiam di ketinggian yang tak terlihat dan tak ternamakan: inilah praawal, pendahulu, dan kedalaman. Ia tidak dapat tercakup dan tak terlihat, abadi dan tak dilahirkan, Tenang dan benar-benar Sendiri selama masa yang tak terhingga. Bersama Dia adalah pikiran, yang juga disebut Berkah dan Hening.<sup>33</sup>

Manusia telah senantiasa berspekulasi tentang Yang Mutlak ini, namun tak satu pun dari penjelasan mereka yang memadai. Adalah mustahil untuk menggambarkan Tuhan Tertinggi ini, yang tidak “baik” atau “jahat” dan bahkan tidak bisa dikatakan “ada”. Basilides mengajarkan bahwa pada mulanya tidak ada Tuhan, tetapi hanya ada Tuhan Tertinggi, yang, dapat dikatakan secara ketat, adalah Tiada karena ia tidak bereksistensi dalam pengertian apa pun yang bisa kita pahami.<sup>34</sup>

Akan tetapi, Ketiadaan ini ingin membuat dirinya dikenali dan tidak puas untuk tetap sendirian dalam Kedalaman dan Keheningan. Terjadilah revolusi batin di kedalaman wujudnya yang tak terperi, menghasilkan serangkaian pancaran yang serupa dengan apa yang diuraikan dalam

mitologi pagan kuno. Yang pertama dari pancaran itu adalah “Tuhan”, yang kita kenal dan menjadi tujuan doa kita. Walaupun demikian, “Tuhan” ini pun tak dapat kita jangkau dan memerlukan penjelasan lebih lanjut. Akibatnya, pancaran-pancaran baru muncul dari Tuhan secara berpasangan, masing-masing mengekspresikan satu dari sifat-sifat ketuhanannya. “Tuhan” melampaui gender tetapi, seperti dalam *Enuma Elish*, setiap pasangan itu terdiri dari lelaki dan perempuan—sebuah skema yang berusaha menetralkan nada maskulin dalam monoteisme yang lebih konvensional. Setiap pasangan hasil emanasi semakin lama semakin melemah dan menipis karena letaknya semakin jauh dari Sumber ilahi mereka. Akhirnya, ketika tiga puluh macam pancaran (atau *aeon*) itu telah lahir, proses pun berhenti dan alam suci, *Pleroma*, telah sempurna. Kaum Gnostik tidak mengajukan suatu kosmologi yang betul-betul luar biasa, karena semua orang percaya bahwa kosmos memang dipenuhi oleh *aeonaeon*, kekuatan jahat dan kekuatan spiritual seperti itu. Paulus telah menyebutnya Takhta, Dominasi, Kedaulatan, dan Kekuatan, sementara para filosof percaya bahwa kekuatan gaib ini adalah dewa-dewa kuno dan menjadikan mereka perantara antara manusia dengan Yang Esa.

Ada suatu bencana yang oleh kaum Gnostik dijelaskan melalui berbagai cara berbeda. Sebagian di antara mereka berkata bahwa *Sophia* (hikmat), pancaran terakhir, jatuh dari surga karena dia mengilhami pengetahuan terlarang tentang Tuhan Tertinggi yang tak dapat dijangkau. Disebabkan kepongahannya, dia jatuh dari *Pleroma*, kesedihan dan kepiluannya membentuk dunia materi. Terasing dan tersasar, *Sophia* berkelana ke seluruh kosmos, rindu untuk kembali ke Sumber sucinya. Percampuran gagasan-gagasan Timur dan pagan ini mengekspresikan keyakinan pokok kaum Gnostik bahwa dunia kita dalam pengertian tertentu merupakan bentuk lain dari langit, lahir dari ketidaktahuan dan ketercerabutan. Kaum Gnostik lain mengajarkan bahwa “Tuhan” tidak menciptakan dunia materi, karena dia tidak ada hubungan apa pun dengan materi yang rendah. Dunia materi merupakan hasil karya *aeon-aeon*, yang mereka sebut sebagai *demiourgos* atau Pencipta. Dia cemburu kepada “Tuhan” dan ingin menjadi pusat *Pleroma*. Akibatnya, dia jatuh dan menciptakan dunia untuk menantang saingannya. Dalam penjelasan Valentinus, dia “menciptakan langit tanpa pengetahuan; dia membentuk manusia dalam ketidaktahuan tentang manusia; dia menghadirkan bumi tanpa memahami bumi”.<sup>35</sup> Akan

tetapi, *logos*, jenis *aeon* yang lain, datang untuk menyelamatkan dan turun ke bumi, mengambil bentuk fisik sebagai Yesus untuk mengajarkan kepada manusia cara kembali kepada Tuhan. Jenis Kristen seperti ini pada akhirnya ditindas, tetapi akan kita lihat bahwa beberapa abad kemudian orang Yahudi, Kristen, dan Muslim akan kembali kepada mitologi semacam ini, dengan alasan bahwa mitologi itu mengungkapkan pengalaman keagamaan mereka tentang “Tuhan” secara lebih akurat dibandingkan dengan teologi ortodoks.

Mitos-mitos ini tak pernah dimaksudkan sebagai uraian harfiah tentang penciptaan dan penyelamatan; mereka merupakan ungkapan simbolik bagi sebuah kebenaran batin. “Tuhan” dan Pleroma bukanlah realitas-realitas eksternal yang ada “di luar sana”, melainkan dapat ditemukan di dalam diri:

Tinggalkan pencarian akan Tuhan dan ciptaan dan hal-hal lain yang serupa. Carilah dia dengan menjadikan dirimu sendiri sebagai titik awalnya. Cermati siapa yang berada di dalam dirimu yang menyebut segala sesuatu sebagai miliknya dan mengatakan, Tuhanku, pikiranku, akalku, jiwaku, tubuhku. Cermati sumber-sumber kesedihan, kebahagiaan, cinta, benci. Perhatikan bagaimana itu terjadi sehingga membuatmu melihat tanpa berkehendak, mencintai tanpa berkehendak. Jika engkau secara saksama meneliti persoalan-persoalan ini, engkau akan menemukan dia di dalam dirimu sendiri.<sup>36</sup>

Pleroma mewakili sebuah peta jiwa. Cahaya ilahi tetap akan ditemukan bahkan di dalam dunia yang gelap ini, jika seorang Gnostik dapat mengetahui ke mana dia harus mencari: selama Kejatuhan Primal—pada Sophia ataupun Demiurge—sebagian dari kilasan ilahi ikut jatuh dari Pleroma dan terperangkap di dalam materi. Kaum Gnostik bisa menemukan kilasan ilahi di dalam jiwanya sendiri, bisa menjadi sadar akan kehadiran unsur ilahiah di dalam dirinya yang akan membantunya menemukan jalan untuk kembali.

Kaum Gnostik menunjukkan bahwa banyak di antara para pengikut baru Kristen tidak puas dengan gagasan tradisional tentang Tuhan yang telah mereka warisi dari Yudaisme. Mereka tidak mengalami dunia sebagai sesuatu yang “baik”, sebagai karya dari ilah yang penyayang. Dualisme dan dislokasi yang serupa melahirkan doktrin Marcion (100-165), yang



mendirikan gereja saingannya sendiri di Roma dan menarik banyak pengikut. Yesus telah mengatakan bahwa sebuah pohon yang baik akan menghasilkan buah yang baik.<sup>37</sup> bagaimana mungkin dunia telah diciptakan oleh Tuhan yang baik jika dunia ini nyatanya penuh kejahatan dan penderitaan? Marcion juga dikagetkan oleh kitab suci Yahudi yang tampaknya menggambarkan Tuhan yang keras dan kejam yang telah menghancurkan semua penduduk karena kecintaannya akan keadilan. Dia berkesimpulan bahwa Tuhan Yahudi inilah, yang “suka perang, tidak teguh dalam sikapnya dan bertentangan dengan perkataannya sendiri”,<sup>38</sup> yang telah menciptakan dunia. Akan tetapi, Yesus telah berfirman bahwa ada Tuhan lain, yang tak pernah disebutkan dalam kitab suci Yahudi. Tuhan kedua ini “tenang, lembut, dan sungguh-sungguh baik dan unggul”.<sup>39</sup> Dia sama sekali berbeda dari Pencipta dunia yang kejam dan “penghukum”. Oleh karena itu, kita mesti berpaling dari dunia yang, karena bukan merupakan karyanya, tidak bisa memberitahukan kita apa pun tentang ilah yang penyayang dan mesti pula menolak Perjanjian “lama”, lalu memusatkan perhatian hanya kepada kitab-kitab Perjanjian Baru yang telah mengabadikan ruh Yesus. Popularitas ajaran-ajaran Marcion menunjukkan bahwa dia telah menyuarakan kecemasan orang banyak. Sekilas tampaknya dia akan mendirikan sebuah gereja terpisah. Dia telah meletakkan tangannya pada sesuatu yang penting dalam pengalaman orang Kristen; generasi-generasi Kristen telah merasakan kesulitan untuk berhubungan secara positif dengan dunia materi, dan masih ada sejumlah besar yang tidak tahu bagaimana menyikapi Tuhan Ibrani.

Akan tetapi, seorang teolog Afrika Utara, Tertullian (160-220), mengemukakan bahwa Tuhan yang “baik” menurut konsepsi Marcion lebih mirip dengan Tuhan filsafat Yunani daripada Tuhan Alkitab. Tuhan yang tenang ini, yang tak ada kaitannya dengan dunia yang cacat ini, lebih dekat dengan konsep Penggerak yang Tak Digerakkan dari Aristoteles daripada Tuhan Yahudi dari Yesus Kristus. Memang, banyak orang di dunia Yunani-Romawi berpandangan bahwa Tuhan biblikal adalah tuhan yang keras dan banyak kekeliruan, yang tidak layak untuk disembah. Sekitar tahun 178, filosof Celsus yang pagan menuduh orang Kristen telah mengadopsi pandangan yang picik dan terbatas tentang Tuhan. Dia merasa heran bahwa orang Kristen bahkan mengklaim pewahyuan khusus bagi mereka: Tuhan tersedia bagi semua umat manusia, tetapi orang Kristen bersatu dalam

sebuah kelompok kecil *sembari* menegaskan: “Tuhan bahkan telah mencampakkan seluruh bumi dan langit untuk memberi perhatian hanya kepada kami.”<sup>40</sup> Ketika orang Kristen diburu oleh penguasa Romawi, mereka dituduh “ateis” karena konsepsi mereka tentang ketuhanan benar-benar bertentangan dengan etos Romawi. Karena tidak bisa memenuhi hak-hak para dewa tradisional, orang-orang merasa takut bahwa kaum Kristiani akan membahayakan negara dan menghancurkan tatanan yang rentan. Kristen dipandang sebagai sebuah kredo barbar yang mengabaikan capaian-capaian peradaban.

Akan tetapi, pada akhir abad kedua, beberapa orang pagan yang betul-betul mempelajarinya mulai beralih ke agama Kristen dan mampu mengadaptasikan Tuhan Semitik Alkitab dengan ideal Yunani-Romawi. Salah seorang di antara mereka adalah Clement dari Aleksandria (kl. 150-215), yang mungkin sekali telah mempelajari filsafat di Atena sebelum kepindahan agamanya. Clement tidak ragu-ragu bahwa Yahweh dan Tuhan filsafat Yunani adalah satu dan sama: dia menjuluki Plato sebagai Musa Atena. Sungguhpun demikian, baik Yesus maupun Paulus pasti akan dibuat kaget oleh teologinya. Sebagaimana Tuhan Plato dan Aristoteles, Tuhan Clement dicirikan oleh *apatheia*-nya: dia sama sekali kebal, tidak mampu menderita atau berubah. Orang Kristen dapat berpartisipasi diri dalam kehidupan yang suci ini dengan cara meniru ketenangan dan kesentosaan Tuhan sendiri. Clement menyusun aturan kehidupan yang sangat mirip dengan aturan perilaku terperinci yang disusun oleh para rabi, terkecuali bahwa ia lebih banyak memiliki kesamaan dengan cita-cita kaum Stoa. Seorang Kristen wajib meniru ketenangan Tuhan di dalam setiap bagian terkecil kehidupannya: dia mesti duduk dengan benar, berbicara perlahan, menahan diri dari kekerasan dan tertawa terbahak-bahak, bahkan harus bersendawa dengan halus. Melalui latihan ketenangan ini, seorang Kristen akan menjadi sadar akan Ketenangan luas di dalam diri, yang merupakan citra Tuhan yang terpahat dalam wujud mereka sendiri. Tak ada jurang pemisah antara Tuhan dan manusia. Begitu orang Kristen berhasil menyesuaikan diri dengan cita-cita ilahi, niscaya mereka akan menemukan bahwa mereka memiliki seorang Sahabat Ilahi “yang tinggal bersama di rumah kita, duduk bersama, dan ikut dalam seluruh upaya moral hidup kita”.<sup>41</sup>

Namun, Clement juga percaya bahwa Yesus adalah Tuhan, “Tuhan Mahahidup yang menderita dan disembah”.<sup>42</sup> Dialah yang telah “mencuci kaki mereka, membungkus dengan handuk”, dialah “Tuhan yang tidak sombong dan Penguasa Semesta”.<sup>43</sup> Jika orang Kristen meneladani Kristus, mereka juga akan menjadi seperti tuhan: suci, tak bisa rusak, dan tak berubah. Sesungguhnya, Kristus adalah *logos* suci yang telah menjadi manusia “agar kalian bisa belajar dari seorang manusia bagaimana cara menjadi Tuhan”.<sup>44</sup> Di Barat, Irenaeus, Uskup Lyons (130-200), telah mengajarkan doktrin yang serupa. Yesus adalah inkarnasi *logos*, akal ilahi. Ketika menjadi manusia, dia telah menyucikan setiap derajat perkembangan manusia dan menjadi model bagi orang Kristen. Mereka harus meniru dia dengan cara yang kurang lebih sama seperti seorang aktor diyakini menjadi satu dengan karakter yang dia perankan, dan dengan demikian, memenuhi potensi kemanusiaan mereka.<sup>45</sup> Clement maupun Irenaeus mengadaptasi Tuhan Yahudi ke dalam gagasan yang khas bagi zaman dan budaya mereka. Meskipun konsepsi itu tak banyak kesamaannya dengan Tuhan para nabi, yang terutama dicirikan oleh rasa iba dan kepeduliannya, doktrin *apathēia* Clement akan menjadi fundamental bagi konsepsi Kristen tentang Tuhan. Di dalam dunia Yunani, orang-orang rindu untuk bangkit dari kekacauan emosi dan perubahan, rindu untuk meraih keheningan supramanusia. Cita-cita ini tetap ada, meski dengan segala paradoks yang melekat dalam dirinya.

Teologi Clement menyisakan beberapa pertanyaan krusial yang tak terjawab. Bagaimana mungkin seorang manusia biasa bisa menjadi *logos* atau akal ilahi? Apa sebenarnya makna ucapan bahwa Yesus itu suci? Apakah *logos* sama dengan “Anak Tuhan”, dan apa makna gelar Yahudi ini di dunia Helenik? Bagaimana mungkin Tuhan yang kebal bisa menderita di dalam Yesus? Bagaimana mungkin orang Kristen bisa percaya bahwa Yesus adalah wujud ilahi sementara, pada saat yang sama, mereka menyatakan bahwa hanya ada *satu* Tuhan? Orang Kristen jadi semakin sadar akan persoalan ini selama abad ketiga. Pada tahun-tahun pertama abad itu di Roma, seorang Sabellius, figur yang agak samar-samar, mengatakan bahwa istilah-istilah biblika, seperti “Bapa”, “Anak”, dan “Ruh” dapat dibandingkan dengan topeng (*personae*) yang dipakai oleh aktor-aktor untuk memainkan suatu peran dramatik dan untuk membuat suara mereka dapat didengar oleh hadirin. Tuhan Yang Esa dengan demikian telah

menggunakan *personae* yang berbeda ketika berurusan dengan dunia. Sabellius berhasil menarik sejumlah pengikut, tetapi kebanyakan orang Kristen keberatan atas teorinya: teori itu menyarankan bahwa Tuhan yang apofatik itu ternyata dalam pengertian tertentu telah menderita ketika memainkan peranan Anak, gagasan yang mereka rasa agak sulit untuk dapat diterima. Sungguhpun demikian, ketika Paulus dari Samosata, Uskup Antiokhia dari tahun 260 hingga 272, telah menyatakan bahwa sebenarnya Yesus adalah seorang manusia biasa, yang di dalam dirinya Firman dan hikmat Tuhan bersemayam sebagaimana dalam sebuah kuil. Pandangan ini juga dianggap tidak ortodoks. Teologi Paulus dikutuk dalam sebuah sinode di Antiokhia pada tahun 264, meskipun dia berhasil mempertahankan keuskupannya atas sokongan dari Ratu Zenobia di Palmira. Sungguh menjadi sangat rumit untuk menemukan cara mengakomodasi keyakinan Kristen bahwa Yesus itu tuhan dengan kepercayaan yang sama kuatnya bahwa Tuhan itu Satu.

Ketika Clement meninggalkan Aleksandria pada tahun 202 untuk menjadi pendeta di bawah keuskupan Yerusalem, kedudukannya di sekolah kateketik diambil alih oleh murid mudanya yang brilian, Origen, yang pada saat itu berusia dua puluh tahun. Sebagai seorang pemuda, Origen telah memiliki keyakinan kuat bahwa mati sebagai martir merupakan jalan menuju surga. Ayahnya, Leonides, mati di arena empat tahun silam dan Origen berusaha untuk mengikuti jejaknya. Akan tetapi, ibunya menyelamatkannya dengan menyembunyikan pakaiannya. Origen pada awalnya berkeyakinan bahwa hidup sebagai seorang Kristen berarti harus berpaling dari dunia, tetapi kemudian dia meninggalkan pandangan ini dan mengembangkan sebetulnya Platonisme Kristen. Alih-alih melihat ada jurang lebar antara Tuhan dan dunia, yang hanya mungkin dijembatani oleh dislokasi radikal melalui pengurbanan nyawa, Origen mengembangkan sebuah teologi yang menekankan kontinuitas antara Tuhan dan dunia. Teologinya merupakan spiritualitas yang terang, bercahaya, optimis, dan gembira. Selangkah demi selangkah, seorang Kristen dapat mendaki mata rantai itu hingga dia mencapai Tuhan, unsur alamiah dan kampung halamannya.

Sebagai seorang Platonis, Origen yakin akan keserumpunan Tuhan dan jiwa: pengetahuan tentang yang ilahi adalah alamiah bagi manusia.

Pengetahuan itu dapat “diingat kembali” dan dibangkitkan melalui latihan-latihan khusus. Untuk menyesuaikan pandangan filsafat Platoniknya dengan kitab suci Semitik, Origen mengembangkan sebuah metode simbolik untuk membaca Alkitab. Dengan demikian, kelahiran Kristus dari rahim perawan Maria pada dasarnya tidak untuk dipahami sebagai suatu kejadian harfiah, tetapi harus dilihat sebagai kelahiran hikmat ilahi di dalam jiwa. Dia juga mengambil beberapa gagasan kaum Gnostik. Pada mulanya, semua wujud di dalam dunia spiritual berkontemplasi tentang Tuhan yang telah mengungkapkan sendiri di dalam logos, Firman, dan hikmat suci. Akan tetapi, mereka menjadi bosan dengan aktivitas kontemplasi sempurna ini dan jatuh ke dalam dunia materi yang segera memerangkap mereka. Akan tetapi, tidak semuanya gagal. Jiwa berhasil mencapai Tuhan melalui perjalanan panjang yang akan terus berlangsung setelah kematian. Lambat laun jiwa akan meninggalkan tubuh dan naik menjadi ruh murni. Melalui kontemplasi (*theoria*), jiwa akan mendapat pengetahuan (*gnosis*) mengenai Tuhan, yang akan mentransformasinya hingga, seperti yang diajarkan Plato, ia akan menjadi suci. Tuhan sangatlah misterius dan tak ada ucapan atau konsep kita sebagai manusia yang mampu mengungkapkannya, tetapi jiwa mempunyai kapasitas untuk mengenal Tuhan karena ia ikut memiliki watak keilahian. Kontemplasi tentang logos merupakan sesuatu yang alamiah bagi kita, sebab semua makhluk spiritual (*logikoi*) pada dasarnya setara satu sama lain. Ketika semua telah gagal, hanya jiwa manusia Yesus Kristus yang tetap bisa bertahan di alam suci seraya berkontemplasi tentang Firman Tuhan, dan jiwa kita sendiri setara dengan jiwanya. Kepercayaan pada kesucian manusia Yesus hanya merupakan sebuah fase; ia akan membantu perjalanan kita, tetapi pada akhirnya akan lepas ketika kita telah bertemu muka langsung dengan Tuhan.

Pada abad kesembilan, gereja mencela beberapa gagasan Origen sebagai bid'ah. Baik Origen maupun Clement tidak percaya bahwa Tuhan telah menciptakan alam dari ketiadaan (*ex nihilo*), yang dalam perkembangan selanjutnya akan menjadi doktrin Kristen ortodoks. Pandangan Origen tentang keilahian Yesus dan penyelamatan umat manusia jelas tidak sejalan dengan ajaran resmi Kristen: dia tidak percaya bahwa kita telah “diselamatkan” oleh kematian Kristus, tetapi meyakini bahwa kita dapat naik menuju Tuhan atas usaha kita sendiri. Persoalannya adalah, tatkala Origen dan Clement menulis dan mengajarkan Platonisme Kristen mereka,

*belum* ada doktrin resmi. Tak seorang pun betul-betul mengetahui apakah Tuhan telah menciptakan alam atau apakah seorang manusia bisa menjadi tuhan. Peristiwa-peristiwa yang bergejolak pada abad keempat dan kelima membawa pada sebuah definisi tentang kepercayaan ortodoks hanya setelah melewati suatu pertarungan yang mengesankan.

Mungkin Origen paling dikenal karena tindakannya mengebiri diri sendiri. Di dalam Injil, Yesus mengatakan bahwa beberapa orang telah mengebiri diri mereka sendiri demi Kerajaan Langit, dan Origen menelan firman itu mentah-mentah. Pengebirian adalah perilaku yang umum di akhir zaman kuno; Origen tidak langsung menyerang dirinya dengan sebilah pisau, keputusannya pun tidak diilhami oleh sejenis kebencian neurotik terhadap seksualitas sebagaimana yang telah menjadi karakter sebagian teolog Barat semacam Santo Jerome (342-420). Sarjana Inggris Peter Brown memperkirakan bahwa tindakan itu diambil sebagai upaya untuk mendemonstrasikan doktrinnya mengenai ketidakpastian kondisi manusia, yang pasti akan ditinggalkan oleh jiwa. Rupanya faktor-faktor yang tak dapat diubah seperti gender akan ditinggalkan dalam proses panjang penyucian diri, karena di sisi Tuhan tak akan ada lelaki atau perempuan. Pada zaman ketika filosof ditandai oleh jenggotnya yang panjang (simbol kebijaksanaan), pipi Origen yang halus dan nada suaranya yang tinggi merupakan pemandangan yang mengherankan.

Plotinus (205-270) telah belajar di Aleksandria di bawah bimbingan guru senior Origen, Ammonius Saccus, dan kemudian bergabung dengan tentara Romawi. Dia berharap akan dikirim ke India, tempat yang sangat ingin dipelajarinya. Sayangnya ekspedisi itu gagal dan Plotinus pindah ke Antiokia. Belakangan dia mendirikan sebuah sekolah filsafat yang prestisius di Roma. Kita tidak begitu mengenalnya karena dia adalah seorang laki-laki yang sangat pendiam dan tidak pernah bercerita tentang dirinya sendiri, bahkan juga tidak pernah merayakan hari ulang tahunnya sendiri. Seperti Celsus, Plotinus memandang Kristen sebagai sebuah credo yang sama sekali tidak bisa diterima, namun demikian dia berpengaruh terhadap generasi-generasi monoteis masa depan dalam ketiga agama Allah. Oleh karena itulah, dirasakan penting untuk mengetengahkan uraian terperinci mengenai pandangannya tentang Tuhan. Plotinus digambarkan sebagai garis batas yang penting: dia telah menyerap aliran-aliran pemikiran

utama dari 800 tahun pemikiran spekulatif Yunani dan mentransmisikannya dalam sebuah bentuk yang mempengaruhi tokoh-tokoh terkemuka pada abad kita, seperti T.S. Eliot dan Henri Bergson. Berpijak pada gagasan-gagasan Plato, Plotinus mengembangkan suatu sistem yang dirancang untuk mencapai pemahaman tentang diri. Dia sama sekali tidak tertarik untuk menemukan penjelasan ilmiah atas alam semesta atau berupaya menjelaskan asal usul fisik kehidupan; bukannya mencari penjelasan objektif dari dunia luar, Plotinus justru mengajak murid-muridnya untuk surut ke dalam diri mereka sendiri dan memulai eksplorasi mereka dari kedalaman jiwa.

Manusia sadar bahwa ada sesuatu yang tak beres dengan kondisi mereka; mereka merasakan kejanggalan dengan diri sendiri dan orang lain, tak terhubung dengan hakikat batin mereka dan kehilangan arah. Konflik dan hilangnya kesederhanaan tampak telah menjadi ciri eksistensi kita. Meskipun demikian kita tak henti-hentinya berupaya untuk memadukan fenomena yang beragam itu dan mereduksinya menjadi semacam keutuhan yang tertata. Ketika secara sepintas kita melihat seseorang, kita tidak hanya melihat sebuah kaki, tangan, dan kepala, tetapi secara otomatis kita mengorganisasikan unsur-unsur ini menjadi sosok manusia utuh. Dorongan ke arah keutuhan ini bersifat fundamental bagi cara bekerja akal kita dan diyakini Plotinus pasti juga mencerminkan esensi sesuatu secara umum. Untuk menemukan kebenaran mendasar realitas, jiwa mesti menata ulang dirinya, menjalani periode penyucian (*katharsis*) dan tenggelam dalam kontemplasi (*theoria*), seperti yang disarankan Plato. Jiwa perlu melihat melampaui kosmos, melampaui dunia indriawi, dan bahkan melampaui keterbatasan akal untuk menyelami inti realitas. Namun demikian, ini bukanlah pendakian ke puncak realitas yang berada di luar diri kita, melainkan turun menyelam ke dalam lubuk hati. Pendek kata, sebuah pendakian ke dalam batin.

Realitas tertinggi merupakan sebuah kesatuan primal yang oleh Plotinus disebut sebagai Yang Esa. Segala sesuatu meminjam eksistensi mereka dari realitas potensial ini. Karena Yang Esa merupakan kesederhanaan itu sendiri, tak ada yang bisa diceritakan mengenainya: tak ada padanya suatu kualitas yang berbeda dari esensinya, yang dapat memungkinkan deskripsi dalam cara biasa. Dia *ada* begitu saja. Akibatnya, Yang Esa itu tidak

bernama: “Jika kita berpikir positif tentang Yang Esa,” jelas Plotinus, “kebenaran akan lebih banyak terdapat dalam hening.”<sup>46</sup> Kita bahkan tak bisa mengatakan bahwa dia ada, karena sebagai Wujud itu sendiri, dia “bukanlah *sesuatu*, melainkan berbeda dari segala *sesuatu*.”<sup>47</sup> Sesungguhnya, Plotinus menjelaskan, dia “adalah Segala Sesuatu dan Bukan Sesuatu; dia bukanlah salah satu dari apa yang ada, namun demikian dia adalah semuanya.”<sup>48</sup> Kita akan menyaksikan bahwa persepsi ini akan menjadi sebuah tema yang konstan dalam sejarah Tuhan.

Akan tetapi, hening bukanlah keseluruhan kebenaran, kata Plotinus, sebab kita mampu untuk tiba pada pengetahuan tertentu tentang yang ilahi. Adalah mustahil jika Yang Esa itu tetap terbungkus dalam rahasia yang tak bisa ditembus. Yang Esa mesti telah melampaui dirinya sendiri, melampaui Kesederhanaannya dengan tujuan menjadikan dirinya bisa dipahami oleh wujud-wujud tak sempurna seperti kita. Transendensi ilahi ini bisa digambarkan apa yang disebut “ekstasi”, karena merupakan peristiwa “keluar dari diri sendiri” dalam kebaikan murni: “Tak mencari apa-apa, tak mempunyai apa-apa, tak kehilangan apa-apa. Yang Esa itu sempurna dan, secara metaforis, telah melimpah, dan kelimpahannya telah menghasilkan yang baru.”<sup>49</sup> Tak ada sesuatu yang bersifat personal di dalam semua ini; Plotinus memandang Yang Esa berada di atas semua kategori manusia, termasuk kategori personalitas. Plotinus kembali ke mitos emanasi kuno untuk menjelaskan pemancaran semua yang wujud dari Sumber yang sangat sederhana ini, menggunakan sejumlah analogi untuk menggambarkan prosesnya: seperti pancaran sinar matahari atau panas yang memancar dari sebuah nyala api dan semakin Anda mendekat ke inti api itu, semakin panas terasa. Salah satu kiasan yang paling disukai oleh Plotinus adalah perbandingan antara Yang Esa dengan titik pusat sebuah lingkaran, yang mengandung kemungkinan munculnya seluruh lingkaran lain yang berasal darinya. Ini mirip pula dengan efek gelombang yang ditimbulkan oleh jatuhnya sebuah batu ke dalam kolam. Berbeda dengan pemancaran yang dijelaskan dalam mitos seperti *Enuma Elish*, di mana setiap pasangan dewa yang berevolusi dari pasangan lain menjadi lebih sempurna dan efektif, yang terdapat dalam skema Plotinus justru kebalikannya. Sebagaimana dalam mitos-mitos Gnostik, semakin jauh suatu wujud dari Yang Esa, semakin lemahlah ia.



Plotinus memandang dua emanasi pertama yang memancar dari Yang Esa sebagai sesuatu yang ilahiah, sebab keduanya membuat kita mampu mengetahui dan terlibat dalam kehidupan Tuhan. Bersama dengan Yang Esa, keduanya membentuk sebuah Segi Tiga ilahiah yang dalam cara tertentu mirip dengan Trinitas dalam Kristen. Pikiran (*nous*), emanasi pertama, dalam skema Plotinus bersesuaian dengan alam ide Plato: pikiran bisa membuat kesederhanaan Yang Esa menjadi terpahami, tetapi pengetahuan di sini bersifat intuitif dan langsung. Ia tidak dengan susah payah diperoleh melalui penelitian dan proses penalaran, tetapi diserap melalui cara yang sama seperti ketika indra kita menyerap objek-objek yang dipersepsikan. Jiwa (*psyche*), yang beremanasi dari Pikiran dalam cara yang sama seperti emanasi Pikiran dari Yang Esa, merupakan sesuatu yang sedikit lebih jauh dari kesempurnaan, dan di tingkat ini, pengetahuan hanya dapat diperoleh secara diskursif sehingga ia tidak memiliki simplisitas dan koherensi absolut. Jiwa bersesuaian dengan realitas yang biasa kita alami: seluruh sisa eksistensi fisik dan spiritual memancar dari Jiwa, yang memberikan kepada dunia kita semua kesatuan dan koherensi yang dimilikinya. lagi-lagi, mesti ditekankan bahwa Plotinus tidak membayangkan tiga serangkai Yang Esa, Pikiran, dan Jiwa ini sebagai suatu tuhan “di luar sana”. Keilahian melingkupi seluruh eksistensi. Tuhan adalah semua di dalam semua, dan wujud-wujud yang lebih rendah hanya ada selama mereka menjadi bagian dalam wujud absolut Yang Esa.<sup>50</sup>

Aliran emanasi ke arah luar diserap oleh gerakan kembali kepada Yang Esa. Sebagaimana kita tahu dari cara kerja pikiran kita sendiri dan dari ketidakpuasan kita terhadap konflik dan kemajemukan, semua wujud merindukan kesatuan; mereka rindu untuk kembali kepada Yang Esa. lagi, ini bukanlah pendakian menuju suatu realitas yang ada di luar diri, melainkan jalan menurun menuju kedalaman pikiran kita. Jiwa mesti mengingat kembali simplisitas yang telah dilupakannya dan kembali kepada kesejatan dirinya. Karena semua jiwa dihidupkan oleh Realitas yang sama, kemanusiaan mungkin dapat diperbandingkan dengan sekelompok paduan suara yang berdiri mengelilingi seorang konduktor. Jika ada seseorang yang melantur, maka akan timbul ketidakpaduan dan ketidakselarasan. Namun, jika semua memperhatikan konduktor dan berkonsentrasi kepadanya, keseluruhan komunitas akan diuntungkan sebab “mereka akan menyanyi sebagaimana mestinya, dan sungguh-sungguh berada bersamanya”.<sup>51</sup>

Yang Esa sangat impersonal; tidak bergender dan sama sekali tidak menyadari kita. Demikian pula, Pikiran (*nous*) secara gramatikal adalah maskulin dan Jiwa (*psyche*) adalah feminin. Ini menunjukkan suatu keinginan dari Plotinus sendiri untuk mempertahankan visi kuno pagan tentang keseimbangan dan harmoni seksual. Tidak seperti Tuhan biblikal, Yang Esa tidak datang untuk menemui kita dan membimbing kita pulang. Dia tidak merindukan kita, atau mencintai kita, atau mengungkapkan dirinya kepada kita. Dia tidak memiliki pengetahuan tentang sesuatu di luar dirinya.<sup>52</sup> Namun demikian, jiwa manusia kadang tergetar dalam pengenalan memabukkan tentang Yang Esa. Filsafat Plotinus bukan merupakan sebuah proses berlogika, melainkan sebuah pencarian spiritual:

Kita di sini, demi tujuan kita, mesti mengesampingkan segala sesuatu yang lain dan menyediakan diri untuk Ini saja, menjadi Ini saja, meninggalkan semua beban; kita mesti bersegera keluar dari sini, tak sabar akan ikatan duniawi kita, untuk merangkul Tuhan dengan segenap keberadaan kita sehingga tak ada bagian kita yang tidak tergantung kepada Tuhan. Di sana, kita bisa melihat Tuhan dan diri kita sendiri terungkap: diri kita dalam kemegahan, dipenuhi cahaya Akal, atau tepatnya, cahaya itu sendiri, murni, mengapung, terbang, menjadi-pada kenyataannya, adalah- tuhan.<sup>53</sup>

Tuhan ini bukanlah suatu objek asing, melainkan diri kita yang terbaik. Ia timbul “bukan dengan cara mengetahui, bukan pula dengan Pemikiran yang menemukan wujud-wujud Akal [di dalam Pikiran atau *nous*], tetapi melalui suatu kehadiran (*parousia*) yang melampaui semua pengetahuan”.<sup>54</sup>

Kristen menemukan dirinya berada dalam sebuah dunia yang didominasi ide-ide Platonis. Semenjak itu, ketika para pemikir Kristen mencoba menjelaskan pengalaman religius mereka sendiri, secara alamiah mereka beralih kepada visi Neoplatonis dari Plotinus dan pengikut-pengikut pagannya di kemudian hari. Gagasan tentang pencerahan yang impersonal, di luar kategori-kategori manusia, dan alamiah bagi kemanusiaan juga dekat dengan cita-cita Hindu dan kaum Buddha di India, tempat yang begitu ingin dipelajari Plotinus. Dengan demikian, meski ada beberapa perbedaan yang lebih superfisial, terdapat kemiripan nyata antara monoteisme dan visi-visi lain tentang realitas. Tampaknya ketika manusia berkontemplasi tentang yang mutlak, mereka tiba pada gagasan dan pengalaman yang sangat mirip.

Rasa kehadiran, mabuk, dan gentar dalam kehadiran sebuah realitas—yang disebut *nirvana*, Yang Esa, Brahman, atau Tuhan—sepertinya merupakan keadaan pikiran dan persepsi yang alamiah dan tak henti-hentinya dicari manusia.

Sebagian orang Kristen memutuskan untuk menjalin hubungan persahabatan dengan dunia Yunani. Yang lainnya tidak menginginkan hubungan apa pun dengan mereka. Selama masa merebaknya penyiksaan terhadap Kristen di kekaisaran Romawi pada tahun 170an, seorang nabi baru bernama Montanus muncul di Phrygia di wilayah Turki modern, yang mengaku sebagai *avatar* ilahi: “Akulah Tuhan Yang Mahakuasa, yang turun kepada seorang manusia,” begitu pernah diucapkannya; “Aku adalah Bapa, putra, dan Perantara.” Sahabat-sahabatnya Priscilla dan Maximilla juga membuat klaim serupa.<sup>55</sup> Montanisme merupakan kredo apokaliptik keras yang melukiskan gambaran menakutkan tentang Tuhan. Para pengikutnya bukan hanya diwajibkan berpaling dari dunia dan harus menjalani kehidupan membujang, mereka juga diajarkan bahwa mati sebagai martir merupakan satu-satunya jalan menuju Tuhan. Kematian mereka yang mengenaskan demi iman akan mempercepat kedatangan Kristus: para martir adalah prajurit-prajurit Tuhan yang terlibat dalam pertempuran melawan kejahatan. Kredo yang mengerikan ini menarik hati ekstremisme laten dalam semangat Kristen: Montanisme menjalar seperti kobaran api di Phrygia, Thrace, Siria, dan Gaul. Aliran ini menjadi kuat secara khusus di Afrika Utara, yang penduduknya pernah menyembah dewa-dewa yang menuntut pengurbanan manusia. Pemujaan mereka terhadap Baal, yang mencakup pengurbanan anak sulung, baru ditumpas oleh Kaisar pada abad kedua. Segera bid'ah itu pun menarik bagi pribadi sekaliber Tertullian, teolog terkemuka gereja Latin. Di Timur, Clement dan Origen mengajarkan cara yang damai dan bahagia untuk kembali kepada Tuhan, tetapi di gereja Barat ada Tuhan yang lebih menakutkan yang menuntut kematian tragis sebagai syarat kesetiaan. Pada tahapan ini, Kristen merupakan agama yang berjuang untuk tumbuh di Eropa Barat dan Afrika Utara, dan sejak awal telah terdapat kecenderungan ke arah ekstremisme dan kekerasan.

Akan tetapi, Kristen di Timur sedang membuat langkah besar, dan menjadi salah satu agama terpenting di kekaisaran Romawi pada tahun 235. Orang-orang Kristen kini berbicara tentang sebuah gereja Agung dengan satu

aturan keimanan yang jauh dari sikap ekstrem dan eksentrik. Para teolog ortodoks ini telah meninggalkan visi-visi pesimistik kaum Gnostik, Marcionis, dan Montanisme, dan mengambil jalan tengah. Kristen menjadi kredo perkotaan yang menghindari kompleksitas kultus-kultus misteri dan aksetisme yang tidak fleksibel. Ia mulai memikat orang-orang berkecerdasan tinggi yang mampu mengembangkan keimanan dalam garis yang bisa dipahami oleh dunia Yunani-Romawi. Agama baru itu juga memikat kaum wanita: kitab sucinya mengajarkan bahwa di dalam Kristus tak ada istilah lelaki atau perempuan dan mengajarkan agar kaum pria menghargai istri-istri mereka sebagaimana Kristus menghargai gerejanya. Kristen memiliki semua keuntungan yang dahulu pernah membuat Yudaisme menjadi sebuah keimanan yang menarik, dikurangi keharusan bersunat dan hukum yang terasa asing. Orang-orang pagan terkesan oleh sistem kesejahteraan yang dikembangkan gereja-gereja dan sikap kasih sayang yang diamalkan orang Kristen satu sama lain. Dalam perjuangan panjangnya untuk selamat dari penyiksaan dari luar dan perselisihan dari dalam, gereja juga telah mengembangkan organisasi yang efisien, yang membuatnya nyaris seperti mikrokosmos kekaisaran itu sendiri: multirasial, meluas, internasional, ekumenikal, dan dijalankan oleh birokrasi yang efisien.

Begitu ia menjadi sebuah kekuatan bagi stabilitas dan memikat Kaisar Konstantin, yang menjadi penganut Kristen setelah pertempuran di Jembatan Milvian pada tahun 312, Kristen dilegalisasi pada tahun berikutnya. Orang Kristen kini bisa memiliki rumah, bebas beribadah, dan memberi sumbangsih yang nyata bagi kehidupan masyarakat. Meskipun paganisme masih berkembang selama dua abad berikutnya, Kristen menjadi agama resmi kerajaan dan mulai menarik minat pengikut-pengikut baru yang datang bergabung ke gereja demi memperoleh kesejahteraan material. Tak lama kemudian, gereja—yang mengawali kehidupan sebagai sebuah sekte terlarang yang memohon toleransi—juga menuntut kesesuaian dengan hukum dan kredonya sendiri. Alasan kemenangan Kristen tidak jelas; tetapi pasti ia tidak akan berhasil tanpa dukungan kekaisaran Romawi, meskipun ini juga tak pelak menimbulkan persoalan sendiri. Pada puncaknya merupakan agama yang selalu dirundung malang, Kristen tak pernah benar-benar tiba pada suatu masa keemasan. Salah satu persoalan utama yang mesti dipecahkannya adalah doktrin tentang Tuhan: tak lama setelah

Konstantin membawa kedamaian kepada gereja, bahaya baru pun muncul dari dalam yang memecah Kristen menjadi kubu-kubu yang saling bermusuhan.[]

[OceanofPDF.com](http://OceanofPDF.com)

## Trinitas: Tuhan Kristen

Sekitar tahun 320, gairah teologis yang membara merasuki gereja-gereja di Mesir, Siria, dan Asia Kecil. Para pelaut dan pelancong melantunkan senandung masyhur yang menyatakan Tuhan yang sejati hanyalah sang Bapa, yang tidak dapat dijangkau dan unik, tetapi sang Putra tidaklah abadi dan bukannya tidak diciptakan, karena dia mendapat kehidupan dan wujud dari sang Bapa. Kita mendengar tentang penjaga tempat pemandian yang menceramahi para pengunjung bahwa sang Putra berasal dari ketiadaan; tentang seorang penukar uang yang, ketika ditanya tentang nilai tukar, malah memberi pengantar jawabannya dengan uraian panjang tentang perbedaan antara tatanan yang diciptakan dengan Tuhan yang tidak diciptakan; juga seorang tukang roti yang memberitahukan pelanggannya bahwa Bapa lebih agung daripada sang Putra. Mereka mendiskusikan persoalan pelik ini dengan semangat yang sama seperti orang-orang memperbincangkan sepak bola di masa sekarang.<sup>1</sup>

Kontroversi ini disulut oleh Arius, seorang pemuka gereja yang tampan dan karismatik dari Aleksandria, yang memiliki suara lembut, menawan, dan wajah yang sangat melankolis. Dia melemparkan sebuah tantangan yang oleh uskupnya, Aleksander, tidak mungkin diabaikan, tetapi akan lebih sulit lagi untuk dijawab: bagaimana mungkin Yesus Kristus menjadi Tuhan dalam cara yang sama dengan Tuhan Bapa? Arius tidak menyangkal ketuhanan Kristus; bahkan, dia menyebut Yesus “Tuhan kuat” dan “Tuhan sepenuhnya”,<sup>2</sup> tetapi berpendapat bahwa meyakini dia itu ilahiah secara hakikinya merupakan suatu penghujatan: Yesus sendiri secara spesifik telah mengatakan bahwa Tuhan Bapa itu lebih agung daripada dirinya. Aleksander dan asistennya yang brilian, Athanasius, segera menyadari bahwa ini tidak lebih dari pernik-pernik teologis semata. Arius telah mengajukan persoalan vital menyangkut hakikat Tuhan. Sementara itu, Arius, seorang propagandis yang mahir, telah meramu gagasannya ke dalam bentuk yang populer, dan tak lama kemudian kaum awam pun

memperdebatkan isu tersebut dengan tak kalah hangatnya dibandingkan dengan uskup-uskup mereka.

Kontroversi itu menjadi begitu memanas sehingga Kaisar Konstantin sendiri turun tangan dan mengimbau penyelenggaraan sebuah sinode di Nicaea, di kawasan Turki modern, untuk membahas masalah ini. Pada masa sekarang, nama Arius menjadi kata lain untuk bid'ah, tetapi pada saat konflik itu merebak belum ada posisi ortodoks yang resmi dan sama sekali tak bisa dipastikan mengapa, atau bahkan apakah, Arius salah. Sebetulnya tak ada yang baru dalam klaimnya: Origen, orang yang dihormati oleh kedua pihak yang berseberangan, pernah mengajarkan doktrin yang mirip. Akan tetapi, iklim intelektual di Aleksandria telah berubah sejak masa Origen dan orang-orang tidak lagi yakin bahwa Tuhan Plato dapat berhasil disandingkan dengan Tuhan Alkitab. Arius, Aleksander, dan Athanasius, misalnya, mempercayai sebuah doktrin yang pasti mengejutkan setiap orang yang penganut Platonis: mereka beranggapan bahwa Tuhan telah menciptakan alam dari ketiadaan (*ex nihilo*) dengan mendasarkan pendapat mereka pada kitab suci. Pada kenyataannya, Kitab Kejadian tidak memuat klaim semacam ini. Penulis tradisi Para Imam pernah menyiratkan bahwa Tuhan telah menciptakan alam dari kekacauan primordial, tetapi ajaran bahwa Tuhan menghadirkan seluruh alam dari sebuah kehampaan absolut sepenuhnya merupakan pendapat yang baru. Gagasan ini asing bagi pemikiran Yunani dan tak pernah diajarkan oleh para teolog semacam Clement dan Origen, yang berpegang pada skema emanasi Platonis. Namun pada abad keempat, orang Kristen mulai sependapat dengan kaum gnostis bahwa dunia ini secara inheren rentan, tak sempurna, dan terpisah dari Tuhan oleh suatu jurang yang sangat lebar. Doktrin baru penciptaan *ex nihilo* ini menekankan pandangan tentang kosmos yang pada dasarnya lemah dan sepenuhnya bergantung kepada Tuhan untuk mewujudkan dan hidup. Tuhan dan kemanusiaan tak lagi serumpun, sebagaimana dalam pemikiran Yunani. Tuhan menciptakan setiap satu wujud dari ketiadaan tak bertepi, dan kapan pun dia bisa menarik kembali tangannya yang memberi sokongan. Tak ada lagi mata rantai wujud yang secara abadi beremanasi dari Tuhan. Tak ada lagi perantara alam wujud-wujud spiritual yang mengalirkan kekuatan *mana* ilahi kepada dunia. Manusia tak dapat lagi mendaki mata rantai wujud menuju Tuhan dengan usaha mereka sendiri. Hanya Tuhan, yang telah menarik mereka dari ketiadaan pada awalnya dan

menjaga mereka agar terus mewujud, yang bisa menjamin keselamatan abadi mereka.

Orang Kristen mengetahui bahwa Yesus Kristus telah menyelamatkan mereka melalui kematian dan kebangkitannya; mereka telah diselamatkan dari kebinasaan dan pada suatu masa akan ikut dalam eksistensi Tuhan, yang Ada dan hidup dengan sendirinya. Lewat suatu cara Kristus telah membuat mereka mampu menyeberangi jurang lebar yang memisahkan Tuhan dari manusia. Pertanyaannya adalah, bagaimana cara dia melakukan hal itu? Pada sisi mana dari Jurang lebar itu dia berada? Kini tak ada lagi Pleroma, tempat yang berisikan para perantara dan *aeon-aeon*. Apakah Kristus, sang Firman, tergolong ke dalam alam suci (yang kini merupakan wilayah Tuhan sendirian) atau tergolong ke dalam tatanan ciptaan yang rentan. Arius dan Athanasius meletakkannya pada sisi yang berseberangan: Athanasius pada alam suci, sedangkan Arius memilih tatanan makhluk.

Arius bermaksud menekankan perbedaan esensial antara Tuhan yang unik dan semua makhluk ciptaannya. Seperti tertulis dalam suratnya kepada Uskup Aleksander, Tuhan adalah “satu-satunya yang tidak memperanakkan, satu-satunya yang abadi, satu-satunya yang tak berawal, satu-satunya kebenaran, satu-satunya yang memiliki keabadian, satu-satunya yang bijak, satu-satunya yang baik, dan satu-satunya yang kuasa”.<sup>3</sup> Arius menguasai isi kitab suci dengan baik dan dia mempersenjatai argumennya dengan teks-teks kitab suci untuk mendukung klaimnya bahwa Kristus sang Firman tak lain adalah makhluk seperti kita semua. Sebuah ayat kunci adalah deskripsi tentang hikmat suci dalam Kitab Amsal, yang menyatakan secara eksplisit bahwa Tuhan telah *menciptakan* hikmat sejak dahulu kala.<sup>4</sup> Teks itu juga menyatakan bahwa hikmat merupakan sarana penciptaan, sebuah gagasan yang diulang lagi dalam prolog Injil Yohanes. Firman itu telah ada *bersama* Allah sejak semula:

Segala sesuatu dijadikan oleh Dia,  
Dan tanpa Dia tidak ada suatu pun yang telah jadi.<sup>5</sup>

*Logos* merupakan instrumen yang digunakan Tuhan untuk membuat segala ciptaan menjadi ada. Oleh karena itu, ia sepenuhnya berbeda dari wujud-wujud lain dan memiliki status sangat tinggi. Namun karena diciptakan oleh Tuhan, *logos* secara esensial berbeda dari Tuhan itu sendiri.



Yohanes mempertegas bahwa Yesus adalah *logos*; dia juga mengatakan bahwa *logos* itu adalah Allah.<sup>6</sup> Sungguhpun demikian, menurut Arius, Yesus bukanlah tuhan dalam hakikatnya, tetapi diangkat Tuhan ke status ilahiah. Dia berbeda dengan kita semua karena Tuhan telah menciptakannya secara langsung, sedangkan makhluk-makhluk lain diciptakan melalui dia. Tuhan telah mengetahui bahwa jika *logos* menjadi manusia, dia akan mematuhi Tuhan secara sempurna. Oleh karena itu, Tuhan telah, bisa dikatakan demikian, menganugerahkan kesucian kepada Yesus sejak semula. Akan tetapi, kesucian Yesus bukanlah alamiah baginya: itu hanyalah sebuah pemberian atau karunia. Lagi-lagi, Arius dapat menampilkan banyak teks yang tampaknya menopang pandangan ini. Kenyataan bahwa Yesus telah menyebut Allah sebagai “Bapa”nya mengimplikasikan sebuah perbedaan; kebapakan pada dasarnya menyiratkan eksistensi yang lebih dahulu dan menunjukkan superioritas terhadap anak. Arius juga mengetengahkan ayat-ayat biblikal yang menekankan kerendahan hati dan kerentanan Kristus.

Arius tak bermaksud merendahkan Yesus, sebagaimana dituduhkan oleh musuh-musuhnya. Dia mempunyai pandangan luhur tentang keutamaan dan kerelaan pengurbanan Yesus, yang diyakini menjadi jaminan keselamatan manusia. Tuhan Arius menyerupai Tuhan para filosof Yunani, yang jauh dan sangat transenden terhadap dunia; karena itu pula dia menganut konsep Yunani tentang penyelamatan. Kaum Stoa, misalnya, selalu mengajarkan bahwa adalah mungkin bagi manusia yang baik untuk menjadi kudus. Ini juga merupakan hal yang esensial dalam pandangan Platonis. Arius secara antusias percaya bahwa orang Kristen telah diselamatkan dan dijadikan suci, ikut memiliki hakikat ilahi. Ini hanya mungkin karena Yesus telah merintiskan sebuah jalan bagi manusia. Dia telah menjalani kehidupan seorang manusia sempurna; dia telah mematuhi Allah bahkan hingga kematian di kayu salib; seperti dikatakan oleh Paulus, adalah *karena* kepatuhannya hingga mati maka Allah sangat meninggikannya dan mengaruniakan kepadanya gelar Tuhan (*kyrios*).<sup>7</sup> Andaikata Yesus bukan seorang manusia, takkan ada harapan buat kita. Tak ada yang bisa kita teladani dari hidupnya jika dia memang adalah Tuhan secara hakiki. Justru dengan merenungkan kehidupan Kristus yang sarat dengan nilai-nilai kepatuhan seorang anak, maka orang Kristen dapat menjadikan diri mereka pun ilahiah. Dengan meneladani Kristus, makhluk yang sempurna, mereka

juga bisa menjadi “makhluk ciptaan Allah dengan kesempurnaan yang tak dapat diubah dan tak dapat berubah”.<sup>8</sup>

Namun, Athanasius memiliki pandangan yang kurang optimis terhadap kapasitas manusia di hadapan Tuhan. Dia memandang kemanusiaan secara inheren merupakan sesuatu yang rapuh: kita berasal dari ketiadaan dan akan kembali ke dalam ketiadaan jika kita berdosa. Oleh karena itu, ketika merenungkan makhluknya, Tuhan,

melihat bahwa seluruh alam ciptaan, jika dibiarkan berjalan dengan sendirinya, akan berubah dan bisa mengalami kehancuran. Untuk mencegah ini dan menjaga agar alam semesta tidak kembali menjadi tiada, dia menciptakan segala sesuatu dengan *logos*-nya sendiri yang abadi dan mengaruniakan wujud kepada ciptaan.<sup>9</sup>

Hanya dengan cara turut serta dalam Tuhan, melalui *logos*-nya, manusia bisa terhindar dari ketiadaan karena Tuhan sajalah yang merupakan Wujud sempurna. Jika *logos* pun merupakan makhluk biasa, dia tak akan mampu menyelamatkan manusia dari kebinasaan. *Logos* dibuat menjadi daging untuk memberi hidup kepada kita. Dia telah turun ke alam manusia yang tidak abadi untuk memberi kita bagian dalam ketidakberubahan dan keabadian Tuhan. Namun, pembebasan ini mustahil adanya jika *logos* sendiri adalah makhluk rentan, yang juga dapat jatuh ke dalam ketiadaan. Hanya dia yang telah menciptakan dunialah yang mampu menyelamatkannya, dan itu berarti bahwa Kristus, *logos* yang mendaging, pastilah berhakikat sama dengan Tuhan Bapa. Sebagaimana dikatakan Athanasius, Firman dibuat menjadi manusia dengan tujuan agar kita bisa menjadi kudus.<sup>10</sup>

Ketika para uskup berkumpul di Nicaea pada 20 Mei 325, untuk mengatasi krisis ini, sedikit sekali yang mendukung pandangan Athanasius tentang Kristus. Kebanyakannya berpegang pada posisi menengah antara Athanasius dan Arius. Meskipun demikian, Athanasius berhasil mendesakkan teologinya kepada para delegasi dan, di bawah ancaman kaisar, hanya Arius dan dua orang sahabatnya yang berani menolak untuk menyetujui Kredo Athanasius. Dengan ini maka *creatio ex nihilo* pun menjadi doktrin resmi Kristen untuk pertama kalinya, menegaskan bahwa

Kristus bukanlah sekadar makhluk atau *aeon*. Sang Pencipta dan Penebus itu adalah satu.

Kami beriman kepada Allah Yang Esa,  
Tuhan Bapa yang Mahakuasa,  
pencipta segala sesuatu, yang dapat dilihat dan tak dapat  
dilihat,  
dan kepada satu Tuhan, Yesus Kristus,  
Anak Allah,  
satu-satunya anak Tuhan Bapa,  
yang berasal dari substansi (*ousia*) Tuhan Bapa,  
Tuhan dari Tuhan,  
cahaya dari cahaya,  
Tuhan sejati dari Tuhan sejati,  
diperanakkan, tidak diciptakan  
dari satu substansi (*homoousion*) dengan Tuhan Bapa,  
yang melaluinya segala sesuatu diciptakan,  
segala yang ada di langit dan segala yang ada di bumi,  
yang demi kita dan keselamatan kita, turun dan dijadikan  
manusia,  
yang menderita, bangkit kembali pada hari ketiga,  
naik ke langit  
dan akan datang untuk menjadi hakim bagi yang hidup dan  
yang mati  
dan kami beriman kepada Roh Kudus.<sup>11</sup>

Tercapainya kesepakatan itu menyenangkan hati Konstantin yang tidak memiliki pemahaman tentang isu-isu teologis. Tetapi, sebenarnya tidak ada sebuah kesepakatan pun di Nicaea. Setelah konsili itu, para uskup terus mengajar sebagaimana biasanya, dan krisis Arian pun terus berlanjut selama enam puluh tahun berikutnya. Arius dan pengikutnya terus melawan dan berhasil memperoleh dukungan kekaisaran. Athanasius diasingkan tak kurang dari lima kali. Sangat sulit untuk memegang kredonya. Khususnya, istilah *homoousion* (secara harfiah berarti “dibuat dari bahan yang sama”) sangat kontroversial karena tidak berlandaskan kitab suci dan memiliki asosiasi materialistik. Dua uang logam, misalnya, bisa dikatakan *homoousion* karena keduanya dibuat dari substansi yang sama.

Lebih jauh lagi, kredo Athanasius menimbulkan banyak pertanyaan penting. Dinyatakannya bahwa Yesus itu ilahiah, tetapi tidak dijelaskan bagaimana *logos* bisa berasal “dari bahan yang sama” dengan Tuhan Bapa tanpa menjadi Tuhan kedua. Pada tahun 339, Marcellus, Uskup Ankira—

teman setia dan kolega Athanasius, yang bahkan pernah ikut ke pengasingan bersamanya suatu kali—berpendapat bahwa *logos* tidak mungkin merupakan sebuah wujud suci yang abadi. Ia hanyalah sebuah kualitas atau potensi yang inheren *di dalam* Tuhan: secara apa adanya, rumusan Nicene dapat dituduh sebagai triteisme, kepercayaan bahwa ada tiga tuhan: Tuhan Bapa, Putra, dan Roh Kudus. Sebagai pengganti *homoousion* yang kontroversial, Marcellus mengusulkan istilah yang kompromistis, yaitu *homoiousion*, dari hakikat yang sama atau serupa. Perdebatan yang berliku-liku ini sering menjadi bahan olok-olok, terutama oleh Gibbon, yang merasa adalah tak masuk akal jika kesatuan Kristen mesti terancam hanya oleh sebuah diftong. Akan tetapi, yang menarik adalah kegigihan yang terus dipertahankan oleh orang Kristen terhadap perasaan mereka bahwa keilahian Yesus merupakan hal yang esensial, meski sangat sulit untuk merumuskannya dalam terma-terma yang konseptual. Seperti Marcellus, banyak orang Kristen merasa terusik oleh ancaman terhadap kesatuan ilahi. Marcellus kelihatannya percaya bahwa *logos* hanyalah sebuah fase sementara: ia muncul dari Tuhan pada saat penciptaan, berinkarnasi dalam diri Yesus dan, ketika penebusan telah sempurna, ia akan kembali larut ke dalam alam suci. Dengan demikian, Tuhan Yang Esa tetap mencakup segalanya.

Akhirnya, Athanasius mampu meyakinkan Marcellus dan para pengikutnya bahwa mereka mesti menggalang kekuatan, karena mereka memiliki lebih banyak kesamaan dibandingkan dengan sekte Arius. Dengan demikian, siapa yang mengatakan bahwa *logos* berhakikat *sama* dengan Tuhan Bapa dan yang mengatakan bahwa ia berhakikat *mirip* dengan Tuhan Bapa adalah “bersaudara, yang memaksudkan apa yang kita maksudkan dan hanya berselisih dalam soal terminologi”.<sup>12</sup> Yang jadi prioritas seharusnya adalah menentang Arius, yang menyatakan bahwa sang Putra secara keseluruhan berbeda dari Tuhan dan secara mendasar memiliki hakikat yang berbeda. Bagi orang luar, tak pelak lagi bahwa argumen-argumen teologis semacam ini tampak hanya membuang-buang waktu saja: toh tak ada pihak yang mungkin memberi bukti secara definitif, dengan cara apa pun, dan perselisihan itu sendiri justru terbukti telah memecah belah. Akan tetapi, bagi orang yang terlibat di dalamnya, ini bukanlah perdebatan yang kering, tetapi menyangkut esensi pengalaman Kristen. Arius, Athanasius, dan Marcellus yakin bahwa sesuatu yang baru telah menyusup ke dunia

bersama Yesus, dan mereka berupaya untuk mengartikulasikan pengalaman ini ke dalam simbol-simbol konseptual untuk menjelaskannya kepada diri mereka sendiri dan kepada orang lain. Kata-kata itu sendiri hanya mungkin bersifat simbolik, sebab realitas yang ingin mereka tunjukkan memang tak terucapkan. Namun sayangnya, sebuah intoleransi dogmatik telah merayap ke dalam agama Kristen, yang akhirnya menetapkan pengadopsian simbol-simbol yang “benar” atau ortodoks sebagai sesuatu yang penting dan wajib. Obsesi doktrinal ini, yang khas bagi Kristen, dapat dengan mudah menggiring kepada pencampuradukan simbol manusia dengan realitas ilahi. Kristen telah senantiasa merupakan sebuah keimanan yang bersifat paradoks: pengalaman keagamaan generasi awal Kristen yang kuat telah mengalahkan keberatan ideologis mereka terhadap skandal seorang Mesias yang disalib. Kini di Nicaea, gereja telah memilih paradoks Inkarnasi, meskipun dengan ketidaksesuaiannya yang terang-terangan dengan monoteisme.

Dalam karyanya yang berjudul *Life of Anthony*, tentang seorang asketik padang pasir yang masyhur, Athanasius berusaha memperlihatkan bagaimana doktrin barunya akan berpengaruh terhadap spiritualitas Kristen. Antonius, yang dikenal sebagai bapak monastisisme, telah menjalani kehidupan yang penuh kesusahan di padang sahara Mesir. Dalam *The Sayings of The Fathers*, sebuah antologi anonim tentang ujar-ujar para pendeta padang pasir, dia ditampilkan sebagai manusia biasa yang rentan, terusik juga oleh rasa bosan, ikut menderita karena problem-problem kemanusiaan, dan memberikan nasihat langsung yang sederhana. Akan tetapi, dalam biografinya, Athanasius menghadirkan Antonius dengan cara yang sepenuhnya berbeda. Misalnya, dia berubah menjadi tokoh yang sangat keras menentang Arianisme; dia telah mulai mencicipi pengangkatannya ke status ilahiah di masa depan, karena berhasil meraih *apatheia* ilahi hingga tingkat yang cukup tinggi. Tatkala, misalnya, dia bangkit dari pusara tempat dia menghabiskan waktu selama dua puluh tahun untuk bertarung melawan setan-setan, Athanasius mengatakan bahwa tubuh Antonius tidak memperlihatkan tanda-tanda menua. Dia adalah seorang Kristen yang sempurna, yang ketenangannya telah membedakannya dari manusia lain: “jiwanya tak terusik, dan dengan demikian penampilan luarnya tampak damai.”<sup>13</sup> Dia telah dengan sempurna meneladani Kristus: seperti *logos* yang telah mendaging, turun ke dunia

fana dan memerangi kekuatan jahat, Antonius pun turun ke tempat-tempat hunian setan. Athanasius tak pernah menyebutkan kontemplasi, yang oleh kaum Platonis Kristen, seperti Clement atau Origen dianggap sebagai sarana menuju ketuhanan dan pembersihan. Makhluk yang tak abadi tidak lagi dipandang mungkin untuk naik ke hadirat Tuhan melalui kontemplasi dengan menggunakan kekuatan alamiah mereka sendiri. Alih-alih, orang Kristen harus meniru turunnya Firman yang mendaging ke dalam alam material yang fana.

Akan tetapi, orang-orang Kristen masih kebingungan: Jika hanya ada satu Tuhan, bagaimana bisa *logos* itu juga menjadi tuhan? Akhirnya, tiga teolog terkemuka dari Kapadokia di Turki Timur muncul dengan sebuah solusi yang memuaskan bagi gereja Ortodoks Timur. Mereka adalah Basil, Uskup Caesarea (kl. 329-79), adiknya Gregory, Uskup Nyssa (335-95), dan sahabatnya Gregory dari Nazianzus (329-91). Kapadokian, begitu mereka sering disebut, adalah orang-orang yang sangat spiritualis. Mereka sangat gandrung akan spekulasi dan filsafat, namun berkeyakinan bahwa hanya pengalaman keagamaanlah yang mampu memberikan kunci pemecahan atas persoalan-persoalan ketuhanan. Dengan latar belakang filsafat Yunani yang kuat, mereka semua sadar akan perbedaan penting antara kandungan kebenaran faktual dengan aspek-aspeknya yang lebih sukar dipahami. Kaum rasionalis Yunani terdahulu telah memberi perhatian kepada persoalan ini: Plato telah mempertentangkan filsafat (yang diungkapkan lewat istilah-istilah logika dan dengan demikian dapat dibuktikan) dengan ajaran-ajaran yang tak kalah pentingnya yang diwarisi melalui mitologi, yang mengelak dari pembuktian ilmiah.

Kita telah menyaksikan bahwa Aristoteles telah membuat perbedaan serupa ketika mengatakan bahwa orang-orang mendatangi misteri agama-agama bukan untuk mempelajari (*mathein*) sesuatu, melainkan untuk mengalami (*pathein*) sesuatu. Basil mengungkapkan pandangan yang sama dalam pengertian Kristiani ketika dia membedakan antara *dogma* dan *kerygma*. Kedua ajaran Kristiani ini esensial bagi agama. *Kerygma* adalah pengajaran umum gereja yang didasarkan pada kitab suci, tetapi *dogma* mewakili makna kebenaran biblikal yang lebih dalam, yang hanya dapat dipahami melalui pengalaman keagamaan dan diungkapkan dalam bentuk simbolik. Di samping pesan-pesan Injil yang jelas, terdapat tradisi rahasia

dan esoterik yang diwarisi “dalam sebuah misteri” dari para rasul; ini merupakan “pengajaran yang pribadi dan rahasia”,

yang telah diabadikan bapa-bapa suci kita dalam keheningan yang menjauhkan kecemasan dan keingintahuan ... agar dengan keheningan ini karakter suci misteri itu tetap terjaga. Orang awam tidak diizinkan untuk berpegang pada hal-hal semacam ini: maknanya tidak boleh diungkap dengan cara menuliskannya.<sup>14</sup>

Di balik simbol-simbol liturgikal dan ajaran-ajaran Yesus yang jelas, terdapat dogma rahasia yang ditujukan bagi tingkat pemahaman iman yang lebih lanjut.

Pembedaan antara kebenaran esoterik dan eksoterik merupakan hal yang sangat penting dalam sejarah Tuhan. Ini tidak terbatas kepada Kristen Yunani, orang Yahudi dan Muslim juga mengembangkan tradisi esoterik. Gagasan tentang adanya doktrin “rahasia” tidak dimaksudkan untuk memilah-milah orang. Basil tidaklah berbicara tentang bentuk awal *Freemasonry*. Dia sekadar mengetengahkan imbauan untuk memusatkan perhatian kepada fakta bahwa tidak semua kebenaran agama bisa diungkapkan dan didefinisikan dengan jelas dan logis. Beberapa ajaran agama memiliki resonansi batin yang hanya mungkin dipahami oleh setiap individu pada waktunya masing-masing ketika melakukan apa yang oleh Plato disebut *theoria*, kontemplasi. Karena semua agama diarahkan kepada realitas tak terucapkan yang melampaui konsep dan kategori rasional, maka ucapan pun jadi membatasi dan membingungkan. Jika mereka tidak “melihat” kebenaran ini dengan mata batin, orang yang belum sangat berpengalaman bisa jadi akan memperoleh gagasan yang keliru. Oleh karena itu, di samping makna harfiahnya, kitab suci juga memiliki signifikansi spiritual yang tidak selalu mungkin diartikulasikan. Buddha juga telah menyatakan bahwa ada pertanyaan yang “tidak memadai” dan tidak layak buat dijawab, karena pertanyaan itu merujuk kepada realitas yang berada di luar jangkauan kata-kata. Anda hanya dapat menemukannya dengan menjalani teknik kontemplasi introspektif: dalam pengertian tertentu Anda harus menciptakannya bagi diri Anda sendiri. Upaya menggambarkannya dalam kata-kata akan tak kurang sulitnya dengan uraian verbal atas salah satu kuartet terakhir Beethoven. Sebagaimana

dikatakan Basil, realitas keagamaan yang licin ini hanya mungkin didekati dengan isyarat liturgi yang simbolik atau, akan lebih baik, dengan diam.<sup>15</sup>

Kristen Barat akan menjadi sebuah agama sangat riuh berbicara dan memusatkan diri pada *kerygma*: ini akan menjadi salah satu masalah terbesarnya dalam soal ketuhanan. Akan tetapi, dalam gereja Ortodoks Yunani, semua teologi yang baik akan mengambil sikap diam atau apofatik. Sebagaimana yang dikatakan oleh Gregory dari Nyssa, setiap konsep tentang Tuhan hanyalah sebuah simulakrum, kemiripan yang menyesatkan, sebuah berhala: ia tak bisa mengungkapkan Tuhan itu sendiri.<sup>16</sup> Orang Kristen harus menjadi seperti Abraham, yang, dalam sejarah hidupnya versi Gregory, menyingkirkan semua gagasan tentang Tuhan dan berpegang teguh pada sebuah keimanan yang “murni dan tidak bercampur dengan konsep apa pun”.<sup>17</sup> Dalam *Life of Moses*, Gregory menekankan bahwa “visi sejati dan pengetahuan tentang apa yang kita cari justru terdapat pada sikap *tidak* melihat, dalam kesadaran bahwa tujuan kita melampaui semua pengetahuan dan terpisah dari kita oleh kegelapan ketidaktahuan”.<sup>18</sup> Kita tak dapat “melihat” Tuhan secara intelektual, namun seandainya kita membiarkan diri kita terbungkus dalam kabut yang pernah turun di gunung Sinai, kita akan *merasakan* kehadirannya. Basil menggunakan perbedaan yang telah dibuat oleh Philo antara esensi (*ousia*) dan aktivitas (*energeiai*) Tuhan di dunia: “Kita mengenal Tuhan kita hanya melalui perbuatannya (*energeiai*), tetapi kita tak berdaya untuk mendekati esensinya.”<sup>19</sup> Inilah kata kunci dari semua teologi masa depan di gereja Timur.

Kapadokian juga ingin sekali untuk mengembangkan ajaran tentang Roh Kudus, yang mereka rasakan tidak ditelaah secara sungguh-sungguh di Nicaea: “Dan kami beriman kepada Roh Kudus” kelihatannya hanya ditambahkan begitu saja kepada kredo Athanasius. Orang-orang kebingungan tentang Roh Kudus. Apakah ia bersinonim dengan Tuhan atau merupakan sesuatu yang lebih? “Ada yang memahami [Roh itu] sebagai sebuah aktivitas,” ujar Gregory dari Nazianzus, “ada pula sebagai makhluk, sebagai Tuhan, dan sebagian lagi tak yakin harus menyebutnya apa.”<sup>20</sup> Paulus berbicara tentang Roh Kudus sebagai upaya pembaruan, penciptaan, dan penyucian, tetapi aktivitas-aktivitas ini hanya mungkin dikerjakan oleh Tuhan. Oleh karena itu, akibatnya, Roh Kudus, yang kehadirannya di dalam diri kita dipandang *sebagai* penyelamat kita, pastilah ilahiah dan bukan



sekadar makhluk ciptaan. Kapadokian menggunakan rumusan yang pernah dipakai Athanasius dalam perselisihannya dengan Arius: Tuhan memiliki satu esensi (*ousia*) yang tak dapat kita pahami—tetapi tiga bentuk ekspresi (*hypostases*) yang membuat dia diketahui.

Alih-alih mengawali penjelasan mereka tentang Tuhan dengan *ousia*-nya yang tak dapat dikenali, Kapadokian memulai dengan pengalaman manusia tentang *hypostases* Tuhan. Karena *ousia* Tuhan itu tak terpahami, maka kita hanya dapat mengenalnya melalui manifestasi-manifestasi yang telah diwahyukan kepada kita sebagai Bapa, Putra, dan Roh. Namun demikian, ini tidak berarti bahwa Kapadokian percaya kepada tiga wujud ilahi, sebagaimana dibayangkan oleh para teolog Barat. Kata *hypostasis* membingungkan bagi kebanyakan orang yang tidak mengenal bahasa Yunani, karena kata itu memiliki banyak makna: sebagian sarjana latin, seperti St. Jerome percaya bahwa kata *hypostasis* memiliki arti yang sama dengan *ousia* dan berpikir bahwa orang-orang Yunani mempercayai adanya tiga esensi ilahi. Namun, Kapadokian menegaskan ada satu perbedaan penting antara *ousia* dengan *hypostasis* yang harus betul-betul diingat. *Ousia* sebuah objek adalah yang menjadikan objek itu sebagaimana adanya; *ousia* biasanya diterapkan pada objek sebagaimana adanya *di dalam* dirinya sendiri. Sedangkan *hypostasis* dipakai untuk mengungkapkan suatu objek dilihat *dari luar*. Kadang kala, Kapadokian suka menggunakan kata *prosopon* untuk menggantikan *hypostasis*. *Prosopon* pada dasarnya berarti “daya”, tetapi juga telah mendapatkan sejumlah arti sekunder sehingga ia juga dipakai untuk merujuk kepada ekspresi wajah seseorang yang mencerminkan keadaan pikirannya, juga untuk sebuah peran yang secara sadar diadopsinya atau karakter yang diniatkan untuk dijalannya. Akibatnya, tidak berbeda dengan *hypostasis*, *prosopon* berarti ekspresi luar watak batin seorang individu sebagaimana tampak oleh orang lain. Jadi, ketika Kapadokian berkata bahwa Tuhan adalah satu *ousia* dalam tiga *hypostasis*, sesungguhnya yang mereka maksudkan adalah Tuhan dalam dirinya sendiri itu Satu: hanya ada satu kesadaran diri ilahi. Akan tetapi, ketika dia membiarkan bagian dari dirinya diketahui oleh makhluknya, dia adalah tiga *prosopoi*.

Dengan demikian, *hypostases* Bapa, Putra, dan Roh tidak mesti disamakan dengan Tuhan itu sendiri, karena, seperti dijelaskan oleh Gregory dari

Nyssa, “hakikat ilahi (*ousia*) tak dapat dinamai dan dibicarakan”; “Bapa”, “Putra”, dan “Roh” hanyalah “istilah-istilah yang kita pakai” untuk membicarakan *energeiai* yang melaluinya Tuhan menjadikan dirinya diketahui.<sup>21</sup> Sungguhpun demikian, istilah-istilah ini memiliki nilai simbolik karena mereka menerjemahkan realitas yang tak terucap itu ke dalam citra-citra yang dapat kita mengerti. Manusia telah mengalami Tuhan sebagai yang transenden (Bapa, tersembunyi di dalam cahaya yang tak tertembus), dan sebagai yang kreatif (*logos*), dan sebagai yang imanen (Roh Kudus). Namun, ketiga *hypostases* ini hanyalah kilasan parsial dan tak lengkap dari hakikat ilahi itu sendiri, yang berada jauh di atas penggambaran dan konseptualisasi seperti ini.<sup>22</sup> Dengan demikian, Trinitas tidak boleh dilihat sebagai fakta harfiah, tetapi sebagai suatu paradigma yang bersesuaian dengan fakta-fakta real yang tersembunyi dalam Tuhan.

Dalam suratnya *To Alabius: That There Are Not Three Gods*, Gregory dari Nyssa menguraikan garis besar doktrin pentingnya tentang ketakterpisahan atau koinherensi ketiga oknum ilahiah atau *hypostases*. Orang tak mesti mengira bahwa Tuhan membelah dirinya ke dalam tiga bagian; itu adalah gagasan yang berlebihan dan menghujat. Tuhan mengungkapkan dirinya secara penuh dan utuh dalam masing-masing dari ketiga manifestasi ini ketika dia ingin mewahyukan dirinya kepada dunia. Dengan demikian, Trinitas memberi kita petunjuk tentang pola “setiap perbuatan yang berasal dari Tuhan menuju ke tatanan makhluk”: seperti yang ditunjukkan oleh kitab suci, segalanya berawal dari Bapa, berproses melalui bantuan Putra, dan menjadi efektif di dunia karena adanya Roh yang imanen. Akan tetapi, Tuhan tetap hadir dalam setiap fase perbuatan. Dalam pengalaman kita sendiri, kita dapat melihat kesalingtergantungan antara ketiga *hypostases*: kita takkan pernah mengenal Bapa sekiranya tak ada wahyu kepada Putra, demikian pula kita takkan pernah mengenal Putra jika tak ada Roh yang membuat kita mengenalnya. Roh mendampingi Firman suci Bapa, tak bedanya dengan napas (dalam bahasa Yunani *pneuma*; bahasa latin *spiritus*) mendampingi kata-kata yang diucapkan seorang manusia. Ketiga oknum ini tidak berada secara terpisah di alam suci. Kita dapat membandingkan mereka dengan keberadaan berbagai bidang ilmu yang berbeda di dalam pikiran seseorang: filsafat boleh saja berbeda dari ilmu kedokteran, tetapi ia tidak mendiami sebuah kawasan kesadaran yang terpisah. Ilmu-ilmu yang

berbeda saling melingkupi satu sama lain, mengisi seluruh pikiran namun tetap berbeda.<sup>23</sup>

Akan tetapi, pada akhirnya, Trinitas hanya bisa dipahami sebagai sebuah pengalaman mistik atau spiritual: ia harus dialami, bukan dipikirkan, karena Tuhan berada jauh di luar jangkauan konsep manusia. Ia bukanlah sebuah rumusan logis atau intelektual, melainkan sebuah paradigma imajinatif yang membungkam akal. Gregory dari Nazianzus membuat hal ini menjadi jelas ketika dia memaparkan bahwa kontemplasi tentang Tiga dalam Satu membangkitkan emosi yang hebat dan memukau yang membungkam pikiran dan kejernihan intelektual.

Begitu aku memikirkan tentang yang Satu, aku diterangkan oleh kesemaran yang Tiga; begitu aku membedakan yang Tiga maka aku segera dibawa kembali kepada yang Satu. Ketika aku memikirkan salah satu dari yang Tiga, aku memikirkannya sebagai keseluruhan, dan matakupun penuh, dan bagian yang lebih besar dari apa yang kupikirkan terluput dariku.<sup>24</sup>

Orang Kristen Ortodoks Yunani dan Rusia selalu menemukan bahwa kontemplasi tentang Trinitas merupakan sebuah pengalaman keagamaan yang penuh ilham. Akan tetapi, bagi kebanyakan kaum Kristen Barat, Trinitas justru membingungkan. Ini barangkali karena mereka hanya memperhatikan apa yang oleh Kapadokian disebut sebagai kualitas-kualitas *kerygmatic*, sementara bagi orang Yunani itu merupakan kebenaran *dogmatic* yang hanya bisa dicerna secara intuitif dan sebagai hasil pengalaman keagamaan. Secara logis, tentu saja, itu sama sekali tidak bermakna. Dalam sebuah khotbahnya, Gregory dari Nazianzus pernah menjelaskan bahwa ketidakmungkinan memahami dogma Trinitas membawa kita berhadapan dengan misteri ketuhanan yang mutlak; ini mengingatkan bahwa kita tak mesti berharap untuk memahaminya.<sup>25</sup> Ini juga mencegah kita dari menciptakan pernyataan-pernyataan sembarangan mengenai Tuhan yang, ketika dia mengungkapkan diri, hanya bisa tertuangkan dalam cara-cara yang tak terucapkan. Basil juga memperingatkan kita untuk tidak membayangkan bahwa kita bisa mengetahui cara kerja Trinitas, katakanlah begitu; tak ada gunanya, misalnya, berusaha memecahkan teka-teki bagaimana ketiga *hypostases*

Tuhan Tertinggi pada saat yang sama adalah identik dan berbeda. Ini berada di luar jangkauan katakata, konsep, dan daya analisis manusia.<sup>26</sup>

Dengan demikian, Trinitas tidak boleh diinterpretasikan secara harfiah; ia bukanlah sebuah “teori” yang musykil tetapi hasil dari *theoria*, kontemplasi. Ketika orang Kristen di Barat menjadi gusar oleh dogma ini pada abad kedelapan dan mencoba untuk mencampakkannya, mereka berupaya agar Tuhan dapat dipahami secara rasional bagi Zaman Akal. Ini adalah salah satu faktor pemicu timbulnya teologi Kematian Tuhan pada abad kesembilan belas dan kedua puluh, seperti yang akan kita saksikan nanti. Salah satu alasan mengapa Kapadokian mengembangkan paradigma imajinatif ini adalah untuk mencegah agar Tuhan tidak dikonsepsikan lewat cara yang sama rasionalnya dengan filsafat Yunani, sebagaimana dipahami oleh pembid‘ah semacam Arius. Teologi Arius itu agak terlalu gamblang dan logis. Trinitas mengingatkan orang-orang Kristen bahwa realitas yang kita sebut “Tuhan” tak dapat dipahami oleh akal manusia. Doktrin Inkarnasi, seperti diekspresikan di Nicaea, memang penting, namun dapat mengarah kepada keberhalaan yang simplistik. Orang mungkin mulai berpikir tentang Tuhan lewat cara yang terlalu manusiawi: bahkan mungkin pula membayangkan “dia” berpikir, berperilaku, dan berencana seperti kita. Dari sana, hanya tersisa sebuah langkah kecil menuju ke arah penisbahan semua bentuk pendapat yang penuh prasangka kepada Tuhan dan kemudian memutlakkannya. Trinitas merupakan upaya untuk mengoreksi kecenderungan ini. Alih-alih memandangnya sebagai pernyataan faktual tentang Tuhan, Trinitas mungkin harus dilihat sebagai sebuah puisi atau tarian teologis antara apa yang dipercayai dan diterima oleh manusia fana tentang “Tuhan” dengan kesadaran bahwa setiap pernyataan atau *kerygma* pasti bersifat sementara.

Perbedaan penggunaan kata “teori” di Yunani dan Barat dapat menjelaskan sesuatu. Bagi Kristen Timur, *theoria* selalu mengandung arti kontemplasi. Di Barat, “*theory*” diartikan sebagai hipotesis rasional yang harus dibuktikan secara logis. Mengembangkan sebuah “teori” tentang Tuhan menyiratkan arti bahwa “dia” bisa dimuat di dalam sistem pemikiran manusia. Hanya ada tiga teolog latin di Nicaea. Kebanyakan orang Kristen Barat belum mencapai tingkatan diskusi semacam ini dan, karena mereka tidak memahami beberapa terminologi Yunani, banyak yang merasa tidak

puas dengan doktrin Trinitas. Mungkin istilah itu tidak dapat sepenuhnya diterjemahkan ke dalam idiom lain. Setiap budaya memang mesti menciptakan gagasannya sendiri tentang Tuhan. Jika Barat merasa asing dengan interpretasi Yunani tentang Trinitas, mereka harus menciptakan versi mereka sendiri.

Teolog latin yang mendefinisikan Trinitas bagi gereja latin adalah Agustinus. Dia juga merupakan seorang Platonis yang fanatik, setia kepada pandangan Plotinus dan, karena itu, cenderung lebih simpatik kepada doktrin Yunani daripada kepada beberapa kolega Baratnya. Seperti yang dijelaskannya, kesalahpahaman sering diakibatkan oleh terminologi semata:

Demi menjelaskan hal-hal tak terucapkan sehingga kita mampu dengan cara tertentu mengungkapkan apa yang tidak bisa kita ungkapkan sepenuhnya dengan cara lain, kawan-kawan Yunani kita telah berbicara tentang satu esensi dan tiga substansi, tetapi kawan-kawan Latin bicara tentang satu esensi atau substansi dan tiga oknum (*personae*).<sup>27</sup>

Ketika orang Yunani mendekati Tuhan dengan cara mempertimbangkan ketiga *hypostases*, dan menolak untuk menganalisis esensinya yang satu, maka Agustinus dan orang-orang Kristen Barat sesudahnya justru memulai dengan keesaan ilahi dan kemudian berlanjut dengan mendiskusikan tiga manifestasinya. Orang Kristen Yunani menghormati Agustinus, memandangnya sebagai salah satu Patriark gereja terkemuka, tetapi mereka tidak mempercayai teologi Trinitariannya, yang mereka rasa telah menjadikan Tuhan terlalu rasional dan antropomorfis. Pendekatan Agustinus tidaklah bersifat metafisik, seperti halnya orang-orang Yunani, tetapi psikologis dan bahkan sangat personal.

Agustinus bisa disebut sebagai pendiri spiritualitas Barat. Tak ada teolog lain, kecuali Paulus, yang lebih berpengaruh di Barat. Kita mengenalnya dengan lebih baik dibandingkan dengan pemikir lain di akhir abad klasik, sebagian besar karena bukunya *Confessions*, sebuah paparan yang fasih dan hangat tentang usahanya menemukan Tuhan. Sejak awal, Agustinus telah mencari sebuah agama yang bercorak teistik. Dia memandang Tuhan sangat esensial bagi kemanusiaan: “engkau telah menciptakan kami untuk dirimu sendiri,” demikian dia berkata tentang Tuhan pada pembukaan *Confessions*,

“dan jiwa-jiwa kami gelisah hingga bertemu denganmu!”<sup>28</sup> Ketika mengajar retorika di Kartage, dia pindah menganut Manicheisme, sebuah bentuk gnostisisme Mesopotamia, tetapi akhirnya dia meninggalkan paham itu karena teori kosmologinya yang tak memuaskan. Dia merasa doktrin Inkarnasi merupakan penyimpangan, pelecehan ide tentang Tuhan, tetapi ketika berada di Italia, Uskup Ambrose dari Milan mampu meyakinkan dirinya bahwa Kristen bukannya tidak sejalan dengan Plato atau Plotinus. Meskipun demikian, Agustinus masih berkeberatan untuk mengambil langkah akhir dan menerima baptisme. Dia merasakan bahwa baginya Kristen mengakibatkan wajibnya kehidupan membujang dan dia enggan menempuh jalan seperti itu: “Tuhan, berilah aku kesucian,” demikian dia pernah berdoa, “tetapi jangan dulu.”<sup>29</sup>

Konversinya yang terakhir merupakan sebuah peristiwa *Sturm und Drang*, penuh gejolak, ketercerabutan keras dari masa lalunya dan kelahiran kembali yang menyakitkan, seperti yang mencirikan pengalaman keagamaan Barat. Suatu hari, ketika tengah duduk bersama sahabatnya Alypius di kebun mereka di Milan, sebuah pertarungan berkecamuk di dalam pikiran:

Dari kedalaman introspeksi diri yang gelap telah bangkit tumpukan seluruh nestapaku dan menempatkannya “dalam penglihatan hatiku”. Ia membangkitkan badai besar yang membawa banjir air mata. Untuk menumpahkan semuanya diiringi desah kesedihan, aku bangkit dari sisi Alypius (menyendiri tampak lebih pantas untuk meneteskan air mata) ... lalu kusandarkan diri di bawah pohon ara dan membiarkan air mataku mengalir bebas. Sungai-sungai seakan menderas dari kedua mataku, sebuah pengurbanan yang mungkin dapat engkau terima, dan-meskipun bukan dalam kata-kata ini, tetapi setidaknya dalam pengertian ini-aku berulang-ulang berkata kepadamu, “Berapa lama, Tuhan, berapa lama lagi Engkau akan begitu murka?” (Mazmur 6: 4).<sup>30</sup>

Tuhan tidak selalu datang dengan mudah kepada orang Barat. Konversi Agustinus tampak seperti sebuah reaksi psikologis, yang setelahnya si mualaf jatuh kelelahan di pangkuan Tuhan, semua hasrat telah sampai. Ketika Agustinus bersimpuh menangis di tanah, tiba-tiba dia mendengar suara anak kecil dari rumah terdekat menyenandungkan bait “*Tolle, lege*: Bangkit dan bacalah, bangkit dan bacalah!” Menganggap ini sebagai sebuah

nubuat, Agustinus berdiri dan bergegas kembali ke sahabatnya Alypius yang terkaget dan lama menanti, dan langsung mengambil Kitab Perjanjian Barunya. Dia membukanya pada sabda Paulus kepada orang Romawi: “Jangan dalam pesta pora dan kemabukan, jangan dalam percabulan dan hawa nafsu, jangan dalam perselisihan dan iri hati, tetapi kenakanlah Tuhan Yesus Kristus sebagai perlengkapan senjata perang dan janganlah merawat tubuhmu untuk memuaskan keinginannya.” Pertarungan panjang itu telah usai: “Aku tak mengharap maupun perlu membaca lebih lanjut,” kenang Agustinus. “Segera, setelah kata-kata terakhir dari kalimat ini, seolah-olah cahaya pembasuh seluruh kecemasan membanjiri hatiku. Semua bayang-bayang keraguan menjadi sirna.”<sup>31</sup>

Tuhan bisa juga menjadi sumber kebahagiaan: tetapi, tak lama berselang sejak konversinya, suatu malam Agustinus mengalami ekstasi bersama ibunya, Monica, di Ostia di dekat Sungai Tiber. Kita akan mendiskusikan ini secara lebih terperinci pada Bab 7. Sebagai seorang Platonis, Agustinus menyadari bahwa Tuhan dapat ditemukan di dalam pikiran, dan di dalam Buku X dari *Confessions*, dia mendiskusikan fakultas yang disebutnya *Memoria*, memori. Ini jauh lebih kompleks daripada daya ingat dan lebih dekat kepada apa yang oleh para psikolog disebut alam bawah sadar. Bagi Agustinus, memori mewakili keseluruhan pikiran, kesadaran, dan juga ketidaksadaran. Kompleksitas dan keragamannya memenuhi dirinya dengan kekaguman. Ini adalah “misteri yang mengilhami ketakjuban”, dunia imaji yang tak dapat dibayangkan, menghadirkan masa lalu dan tak terhitung dataran, relung, dan gua.<sup>32</sup> Melalui dunia batin yang ramai inilah, Agustinus turun untuk menemukan Tuhannya, yang secara paradoks berada di dalam dan di atas dirinya. Tak ada gunanya mencari bukti tuhan di dunia luar. Dia hanya bisa ditemukan di dalam alam pikiran yang *real*:

Terlambat aku mencintaimu, keindahan yang begitu lama namun begitu baru; terlambat aku mencintaimu. Dan lihat, engkau ada di dalam, aku berada di dunia luar dan mencarimu di sana, dan dalam keadaan tidak mencintaimu aku tenggelam dalam ciptaan indah yang telah engkau buat. Engkau bersamaku, dan aku tidak bersamamu. Segala yang indah telah menjauhkan aku darimu, padahal jika mereka tidak memiliki eksistensinya di dalam engkau, mereka takkan pernah ada sama sekali.<sup>33</sup>

Oleh karena itu, Tuhan bukanlah sebuah realitas objektif, melainkan suatu kehadiran spiritual di kedalaman batin yang kompleks. Pandangan Agustinus ini tidak saja sama dengan Plato dan Plotinus, tetapi juga dengan para penganut Buddha, Hindu, dan Shaman dalam agama-agama non-teistik. Sungguhpun demikian, Tuhan dalam pandangannya bukanlah Tuhan yang impersonal, melainkan Tuhan yang sangat personal dari tradisi Yahudi-Kristen. Tuhan telah berkenan memaklumi kelemahan manusia dan pergi mencarinya:

Engkau memanggil, berteriak keras, dan memecah kesunyianku.  
Engkau bersinar dan gemerlap, kau sirnakan kebutaanku.  
Engkau semerbak, kuhirup dalam napasku hingga memenuhi  
rongga dadaku. Kucicipi engkau dan aku makin merasa lapar  
dan haus akan engkau. Engkau sentuh aku, dan aku terbakar  
api untuk meraih kedamaian yang adalah milikmu.<sup>34</sup>

Para teolog Yunani pada umumnya tidak membawa pengalaman mereka sendiri ke dalam tulisan teologis mereka, namun teologi Agustinus justru berangkat dari kisahnya sendiri yang sangat individual.

Keterpesonaan Agustinus terhadap pikiran telah membawanya untuk mengembangkan Trinitarianisme psikologisnya sendiri dalam risalah *De Trinitate*, yang ditulisnya pada tahun-tahun pertama abad kelima. Karena Tuhan telah menciptakan kita di dalam citranya sendiri, maka kita harus mampu melihat trinitas di kedalaman pikiran kita. Alih-alih mengawalinya dengan abstraksi metafisik dan pembedaan verbal yang disenangi orang Yunani, Agustinus memulai eksplorasi ini dengan pengalaman yang sebagian besar kita pernah dapatkan. Ketika mendengar frasa-frasa, seperti “Tuhan adalah cahaya” atau “Tuhan adalah kebenaran”, kita secara instingtif merasakan gejolak ketertarikan spiritual dan merasa bahwa “Tuhan” dapat memberi makna dan nilai bagi kehidupan kita. Namun, setelah pencerahan sekejap ini, kita kembali jatuh ke dalam bingkai pikiran kita yang biasa, saat kita terobsesi tentang “hal-hal yang biasa dan membumi”.<sup>35</sup> Cobalah semampu kita, kita tak bisa meraih kembali momen kerinduan yang tak terucapkan itu. Proses pemikiran normal tak dapat membantu; sebaliknya, kita harus mendengar “apa yang dimaksud oleh hati” dengan frasa-frasa semacam “Dia adalah kebenaran”.<sup>36</sup> Akan tetapi, mungkinkah mencintai realitas yang tidak kita kenal? Agustinus menjawab



dengan membuktikan bahwa karena di dalam pikiran kita sendiri terdapat trinitas yang mencerminkan Tuhan, seperti citra Platonis mana pun, kita rindu pada Arketipe kita—pola dasar yang dengannya kita dibentuk.

Jika kita mengawali dengan mempertimbangkan pikiran yang mencintai dirinya sendiri, kita tidak menemukan trinitas melainkan dualitas, yakni cinta dan pikiran. Namun, hanya jika pikiran itu sadar tentang dirinya sendiri, melalui apa yang kita sebut kesadaran diri, ia baru bisa mencintai dirinya sendiri. Mendahului Descartes, Agustinus menyatakan bahwa pengetahuan tentang diri sendiri merupakan pijakan dasar dari semua kepastian yang lain. Bahkan, pengalaman tentang keraguan pun membuat kita sadar akan diri sendiri.<sup>37</sup>

Di dalam jiwa ada tiga macam isi, yaitu: ingatan, pengertian, dan kehendak yang bersesuaian dengan pengetahuan, pengenalan diri, dan cinta. Seperti halnya tiga oknum ilahi, aktivitas-aktivitas mental ini secara esensial adalah satu karena mereka itu tidak membentuk tiga macam pikiran yang terpisah, tetapi masing-masing mengisi keseluruhan pikiran dan mencakup dua yang lain: “Saya ingat bahwa saya mempunyai ingatan, pengertian, dan kehendak; saya mengerti bahwa saya mengerti, berkehendak, dan mengingat. Saya menghendaki kehendak, ingatan, dan pengertian saya sendiri.”<sup>38</sup> Seperti Trinitas Ilahi yang digambarkan oleh Kapadokian, ketiga unsur itu, dengan demikian, “membentuk satu hidup, satu pikiran, satu esensi”.<sup>39</sup>

Akan tetapi, pemahaman tentang cara kerja pikiran kita ini baru merupakan langkah pertama: trinitas yang kita temukan dalam diri kita bukanlah Tuhan itu sendiri, melainkan jejak dari Tuhan yang telah membuat kita. Baik Athanasius maupun Gregory dari Nyssa telah membuat perumpamaan bayangan cermin untuk menjelaskan kehadiran Tuhan di dalam jiwa manusia, dan untuk memahami ini dengan benar kita mesti mengingat kembali bahwa orang Yunani percaya bahwa bayangan cermin itu nyata, terbentuk ketika cahaya mata seorang pengamat berpadu dengan cahaya yang dipantulkan dari objek dan dicerminkan di atas permukaan kaca.<sup>40</sup> Agustinus percaya bahwa trinitas dalam pikiran juga merupakan bayangan yang mencakup kehadiran Tuhan dan diarahkan kepadanya.<sup>41</sup> Akan tetapi, bagaimana kita melampaui bayangan ini, yang terpantul seperti pada sebuah

cermin gelap, kepada Tuhan sendiri? Besarnya jarak yang membentang antara Tuhan dan manusia tidak bisa ditempuh oleh usaha manusia saja. Hanya karena Tuhan telah mendatangi kita melalui manusia yang menubuhi Firman, maka kita bisa memulihkan citra Tuhan di dalam diri kita, yang telah dirusak dan cacat oleh dosa. Kita membuka diri kepada aktivitas ilahi yang akan mentransformasi kita melalui tiga macam disiplin, yang oleh Agustinus disebut trinitas iman: *retineo* (memegang teguh kebenaran Inkarnasi dalam pikiran kita), *contemplatio* (melakukan kontemplasi atasnya), dan *dilectio* (menemukan kesenangan di dalamnya). Secara bertahap, dengan menumbuhkan rasa kehadiran Tuhan secara terus-menerus di dalam pikiran kita melalui cara ini, Trinitas akan terungkap.<sup>42</sup> Pengetahuan ini bukan sekadar perolehan informasi melalui otak, melainkan merupakan disiplin kreatif yang akan mengubah kita dari dalam dengan cara mengungkapkan dimensi ilahi di kedalaman diri kita sendiri.

Masa itu merupakan masa-masa gelap dan susah bagi Barat. Suku-suku barbar menyerbu masuk Eropa dan meruntuhkan kekaisaran Romawi: jatuhnya peradaban Barat tak pelak lagi berpengaruh terhadap spiritualitas Kristen di sana. Ambrose, mentor besar Agustinus, mengajarkan iman yang pada dasarnya bersifat defensif: *integritas* (keterpaduan) menjadi prinsipnya yang paling penting. Gereja mesti berupaya agar doktrin-doktrinnya tetap utuh dan, seperti halnya tubuh perawan Maria, ia harus tetap tak tertembus oleh doktrin-doktrin sesat kaum barbar (banyak di antara mereka menganut Arianisme). Kesedihan mendalam juga terbaca dalam karya terakhir Agustinus: kejatuhan Roma mempengaruhi doktrinnya tentang Dosa Asal, yang akan menjadi sentral bagi cara orang Barat memandang dunia.

Agustinus percaya bahwa Tuhan telah menjatuhkan kutukan abadi bagi manusia, hanya karena satu dosa Adam. Dosa warisan ini diteruskan kepada seluruh anak keturunannya melalui tindakan seksual, yang dicemari oleh apa yang disebut Agustinus sebagai “berahi”. Berahi adalah hasrat irasional untuk mencari kesenangan pada makhluk semata, bukannya pada Tuhan; ini dirasakan paling kuat dalam tindakan seksual, ketika rasionalitas kita sepenuhnya terbenam oleh gairah dan emosi, tatkala Tuhan terlupakan dan makhluk-makhluk saling cumbu tanpa malu terhadap satu sama lain. Citra tentang akal yang diseret oleh kekacauan sensasi dan gairah liar ini sangat mirip dengan Romawi—sumber rasionalitas, hukum, dan keteraturan di

Barat—yang dibawa kepada keruntuhan oleh suku-suku barbar. Akibatnya, doktrin keras Agustinus menorehkan gambaran menakutkan tentang Tuhan yang tak terluluhkan:

Terusir [dari surga] setelah membuat dosa, Adam pun membelenggu anak cucunya dengan hukuman kematian dan kutukan, dengan dosa yang telah dibuatnya sendiri, seperti dalam sebuah akar; maka setiap keturunan yang dilahirkan (melalui berahi jasadi, yang karena itulah hukuman atas ketidakpatuhan dijatuhkan kepadanya) darinya dan pasangannya—yang menjadi penyebab perbuatan dosanya dan pendamping keterkutukannya—akan memikul sepanjang masa beban Dosa Asal, yang dengan sendirinya akan terbawa melalui berlipat-lipat kesalahan dan penyesalan hingga siksaan akhir dan tanpa akhir bersama malaikat-malaikat pembangkang .... Demikianlah keadaannya; manusia yang terkutuk akan jatuh tersungkur, tidak, berguling-guling dalam dosa, melompat dari satu keburukan ke keburukan lain; dan bergabung dengan kelompok malaikat yang telah berbuat dosa, membayar hukuman paling baik dari pengkhianatannya yang tak terpuji.<sup>43</sup>

Baik Yahudi maupun Kristen Ortodoks Yunani tidak memandang kejatuhan Adam dalam cara yang demikian suram; kaum Muslim pun tidak mengadopsi teologi yang gelap ini tentang Dosa Asal. Doktrin yang khas Barat ini membentuk potret keras tentang Tuhan yang terlebih dahulu pernah dikemukakan oleh Tertullian.

Agustinus meninggalkan bagi kita warisan yang sulit. Sebuah agama yang mengajarkan kaum pria dan wanita untuk memandang kemanusiaan mereka sebagai sesuatu yang sangat lemah secara kronis, justru akan membuat mereka terasing dari diri sendiri. Keterasingan ini paling nyata terlihat dalam kebencian terhadap seksualitas umumnya dan pada perendahan derajat kaum wanita khususnya. Meskipun Kristen yang pada awalnya bersikap cukup positif terhadap perempuan, Barat telah mulai mengembangkan kecenderungan misogynistik sejak era Agustinus. Surat-surat Jerome penuh dengan penghinaan terhadap perempuan yang kadang-kadang terasa mengganggu. Tertullian telah mencela wanita sebagai iblis penggoda, sebuah bahaya abadi bagi umat manusia:

Apakah engkau tidak tahu bahwa masing-masing dirimu adalah seorang Hawa? Kalimat Tuhan tentang jenis ini tetap aktual

pada masa sekarang: rasa bersalah itu pun harus tetap ada. *Kalian* adalah gerbang setan; *kalian* adalah pelanggar pohon terlarang itu; *kalian* adalah pembangkang pertama hukum tuhan; *kalian* adalah penggoda Adam, yang iblis pun tak cukup mampu untuk menaklukkannya. *Kalian* dengan sembrono telah menghancurkan manusia, citra Tuhan. Akibat pembangkangan-*mu*, bahkan Putra Tuhan pun harus mati.<sup>44</sup>

Agustinus setuju: “Apa bedanya,” tulisnya kepada seorang rekan, “apakah dia ada dalam wujud seorang istri atau ibu, dia tetap saja hawa penggoda yang membuat kita mesti waspada terhadap setiap perempuan.”<sup>45</sup> Sebenarnya, Agustinus sangat heran mengapa Tuhan mesti menciptakan jenis wanita: bukankah, “seandainya yang dibutuhkan Adam adalah teman bercakap-cakap yang baik, akan lebih baik jika yang dirancang adalah dua orang lelaki bersama-sama sebagai sahabat, bukan seorang lelaki dengan seorang perempuan.”<sup>46</sup> Satu-satunya fungsi wanita adalah untuk melahirkan anak yang akan menularkan dosa asal kepada generasi berikutnya, seperti wabah penyakit.

Sebuah agama yang bersikap curiga terhadap separo ras manusia dan yang memandang setiap gerak refleks pikiran, hati, dan tubuh sebagai gejala berahi yang fatal hanya akan membuat kaum pria dan wanita merasa asing dengan kondisi mereka. Kristen Barat tidak pernah sepenuhnya sembuh dari misogini neurotik ini, sebagaimana masih terlihat dalam reaksi miring terhadap gagasan tentang kependetaan wanita. Sementara kaum wanita Timur pun ikut memiliki beban inferioritas yang dipikul oleh semua wanita pada peradaban masa kini, saudara-saudara mereka di Barat menanggung stigma tambahan tentang seksualitas yang menjijikkan dan penuh dosa yang menyebabkan mereka tersisihkan dalam kebencian dan ketakutan.

Ini adalah ironi ganda, sebab gagasan bahwa Tuhan telah mendaging dan ikut dalam kemanusiaan kita mestinya mendorong orang Kristen untuk menghargai jasad. Ada perdebatan lebih lanjut mengenai keyakinan yang sulit ini. Selama abad keempat dan kelima, “pembid‘ah” semacam Apollinarius, Nestorius, dan Eutyches mengajukan pertanyaan yang sangat pelik. Bagaimana keilahian Kristus bisa berpadu dengan kemanusiaannya? Bunda Maria tentu bukanlah ibu Tuhan, tetapi ibu dari manusia Yesus? Bagaimana mungkin Tuhan merupakan bayi yang menangis tidak berdaya? Tidakkah lebih akurat untuk menyatakan bahwa dia ada bersama Kristus

dalam kedekatan yang istimewa, seperti di dalam kuil? Meski dengan beberapa inkonsistensi yang nyata, kaum ortodoks tetap bersikukuh dengan senjata mereka. Cyrill, Uskup Aleksandria, mengulangi keyakinan Athanasius: Tuhan benar-benar telah turun ke dunia kita yang cacat dan rusak, juga bahkan telah merasakan kematian dan kefanaan. Tampaknya mustahil untuk mendamaikan ini dengan keyakinan yang sama kukuhnya bahwa Tuhan benar-benar perkasa, tidak dapat menderita atau berubah. Tuhan Yunani yang jauh, yang dicirikan terutama oleh *apatheia* ilahi, kelihatan sangat berbeda dari Tuhan yang dianggap telah berinkarnasi di dalam Yesus Kristus. Kaum ortodoks merasa bahwa “para pembid‘ah”, yang memandang gagasan tentang Tuhan yang menderita dan tak berdaya sebagai penghujatan, ingin mengeringkan aspek misteri dan kedahsyatan dari yang ilahi. Paradoks Inkarnasi tampaknya merupakan penangkal bagi Tuhan Helenik yang tidak melakukan apa-apa untuk membangkitkan kepuasan kita dan yang sepenuhnya dapat dinalar.

Pada tahun 529, Kaisar Justinian menutup sekolah filsafat kuno di Atena, benteng terakhir paganisme intelektual. Guru besar terakhirnya adalah Proclus (412-485), murid Plotinus yang paling bersemangat. Filsafat pagan menyurut dan tampak dikalahkan oleh agama baru itu, Kristen. Akan tetapi, empat tahun kemudian muncul empat risalah mistik yang disebut-sebut ditulis oleh Denys dari Aeropagus, orang Atena pertama yang menjadi pengikut Paulus. Sebenarnya, risalah-risalah itu ditulis oleh seorang Kristen Yunani abad keenam yang ingin mempertahankan anonimitasnya. Namun, nama samaran itu memiliki kekuatan simbolik yang lebih penting daripada identitas pengarangnya sendiri: Denys-samaran ini berhasil membaptis pandangan-pandangan Neoplatonisme dan menyandingkan Tuhan Yunani dengan Tuhan Semitik Alkitab.

Denys juga merupakan pewaris para patriark Kapadokia. Seperti halnya Basil, dia memandang serius perbedaan antara *kerygma* dengan *dogma*. Dalam salah satu suratnya, dia menegaskan bahwa ada dua tradisi teologis, keduanya berasal dari para nabi. Injil *kerygmatic* sudah jelas dan diketahui; injil *dogmatic* bersifat tertutup dan mistik. Namun, keduanya saling tergantung dan esensial bagi keyakinan Kristen. Yang satu merupakan “permulaan simbolik dan bersyarat”, yang lainnya “bersifat filosofis dan bisa dibuktikan—dan yang tak terucap terjalin dengan apa yang

terucapkan”.<sup>47</sup> *Kerygma* menarik perhatian karena kebenarannya yang nyata dan jelas, tetapi tradisi *dogma* yang diam atau tersembunyi merupakan misteri yang memerlukan inisiasi: “Ia mempengaruhi dan memantapkan jiwa bersama Tuhan melalui inisiasi yang tidak mengajarkan apa-apa,”<sup>48</sup> demikian Denys menegaskan dengan kata-kata yang mengingatkan orang kembali kepada Aristoteles. Ada kebenaran agama yang tidak dapat diungkapkan secara memadai oleh kata-kata, oleh wacana rasional atau logis. Ia hanya bisa diungkapkan secara simbolik, melalui bahasa dan isyarat-isyarat liturgi, atau melalui doktrin yang merupakan “tirai-tirai suci” yang menyembunyikan makna tak terlukiskan dari penglihatan, tetapi juga menyesuaikan Tuhan yang misterius dengan keterbatasan manusia dan mengungkapkan Realitas dalam istilah-istilah yang bisa dipahami secara imajinatif, jika tidak secara konseptual.<sup>49</sup>

Makna tersembunyi atau esoterik bukan ditujukan bagi kalangan elit saja, tetapi untuk semua umat Kristen. Denys tidak mengajukan sebuah disiplin musykil yang hanya cocok bagi para pendeta dan rahib saja. Liturgi, yang dilaksanakan semua yang mengimaninya, merupakan jalan utama menuju Tuhan dan mendominasi teologinya. Alasan mengapa kebenaran-kebenaran ini disembunyikan di belakang sebuah tabir pelindung bukanlah untuk menjauhkan manusia, melainkan untuk menaikkan seluruh orang Kristen dari persepsi indriawi dan konsep-konsep ke taraf realitas Tuhan yang tak terungkapkan itu sendiri. Kerendahan hati yang telah mengilhami Kapadokian untuk mengklaim bahwa semua teologi pastilah mengandung kelemahan, bagi Denys justru menjadi sebuah cara pasti untuk naik menuju Tuhan.

Sebenarnya, Denys sama sekali tidak menyukai penggunaan istilah “Tuhan”—mungkin karena istilah itu telah memperoleh begitu banyak konotasi antropomorfis yang tak layak. Dia lebih suka menggunakan istilah *theurgy* dari Proclus, yang pada dasarnya bersifat liturgis: *theurgy* di dalam dunia pagan merupakan penyerapan *mana* ilahi melalui pengurbanan dan penyucian. Denys menerapkan ini kepada ucapan Tuhan yang, bila dipahami dengan baik, juga dapat melepaskan *energeiai* ilahi yang melekat pada simbol-simbol yang diwahyukan. Dia sependapat dengan Kapadokian bahwa semua kata dan konsep kita untuk Tuhan tidaklah memadai dan tidak boleh diambil sebagai deskripsi akurat tentang realitas yang sebenarnya

berada di luar lingkup kita. Bahkan kata “Tuhan” itu sendiri keliru, sebab Tuhan berada “di atas Tuhan”, sebuah “misteri yang melampaui wujud”.<sup>50</sup> Orang Kristen harus menyadari bahwa Tuhan bukanlah Wujud Tertinggi, yang berada pada puncak hierarki di atas wujud-wujud lain yang lebih rendah. Benda-benda dan manusia tidak berseberangan dengan Tuhan sebagai realitas yang terpisah atau wujud alternatif, yang bisa menjadi objek pengetahuan. Tuhan bukanlah satu dari sekian hal yang ada dan sama sekali tidak sama dengan segala sesuatu yang ada dalam pengalaman kita. Sebenarnya, adalah lebih akurat untuk menyebut Tuhan sebagai “Tiada”: bahkan, tidak mesti menyebutnya suatu Trinitas sebab dia “bukanlah kesatuan maupun trinitas dalam pengertian yang kita ketahui”.<sup>51</sup> Dia berada di atas segala nama sebagaimana halnya dia berada di atas segala wujud.<sup>52</sup> Sungguhpun demikian, kita dapat menggunakan ketidakmampuan kita untuk berbicara tentang Tuhan sebagai metode untuk mencapai kemanunggalan dengannya, yang tidak kurang dari “deifikasi” (*theosis*) hakikat kita sendiri. Tuhan telah mewahyukan sebagian dari Namanya kepada kita di dalam kitab suci, seperti “Bapa”, “Putra”, dan “Roh”, namun tujuan dari hal ini bukanlah untuk menanamkan informasi *tentang* dia, melainkan untuk mengantarkan manusia kepadanya dan membuat mereka mampu untuk ikut memiliki sifatnya yang suci.

Pada setiap bab dalam risalahnya, *The Divine Names*, Denys mengawali dengan sebuah kebenaran *kerygmatic* yang diwahyukan oleh Tuhan: kebbaikannya, kebijaksanaannya, perlindungannya, dan sebagainya. Denys kemudian melanjutkan dengan memperlihatkan bahwa meskipun Tuhan telah mewahyukan sesuatu tentang dirinya dalam sifat-sifat semacam itu, apa yang diwahyukan itu bukanlah dirinya sendiri. Jika kita benar-benar ingin memahami Tuhan, kita harus menyangkal sifat-sifat dan nama-nama itu. Jadi, kita mesti mengatakan bahwa dia adalah “Tuhan” dan “bukan-Tuhan” sekaligus, “baik” kemudian segera mengatakan bahwa dia “bukan-baik”. Kejutan paradoks ini, sebuah proses yang mencakup pengetahuan maupun ketidaktahuan, akan mengangkat kita dari dunia ide-ide yang fana menuju realitas yang tak dapat diungkapkan itu sendiri. Dengan demikian, kita memulai dengan mengatakan bahwa:

ada pemahaman, nalar, pengetahuan, sentuhan, persepsi, imajinasi, nama, dan banyak hal lainnya mengenai dia. Akan tetapi, dia tidak bisa dipahami dan tak ada yang dapat

diucapkan mengenai dirinya, dia tidak bisa dinamai. Dia bukanlah salah satu dari apa yang ada.<sup>53</sup>

Oleh karena itu, membaca kitab suci bukanlah sebuah proses menemukan fakta-fakta tentang Tuhan, melainkan mesti menjadi sebuah disiplin paradoksikal yang mengubah *kerygma* menjadi *dogma*. Metode ini adalah sebuah *theurgy*, penyerapan kekuatan ilahi yang memungkinkan kita naik menuju Tuhan itu sendiri dan, seperti yang selalu diajarkan oleh kaum Platonis, menjadikan diri kita sendiri ilahiah. Ini merupakan metode yang membuat kita berhenti berpikir! “Kita mesti meninggalkan semua konsepsi kita tentang yang ilahi. Kita memberhentikan seluruh aktivitas pikiran kita.”<sup>54</sup> Kita bahkan mesti meninggalkan pengingkaran kita terhadap sifat-sifat Tuhan. Baru kemudian kita akan mencapai kemanunggalan memabukkan dengan Tuhan.

Ketika Denys bercerita tentang kemabukan karena Tuhan, dia tidak merujuk pada keadaan pikiran tertentu atau bentuk kesadaran alternatif yang dicapai melalui latihan Yoga yang tak jelas. Keadaan ini dapat diraih setiap orang Kristen melalui metode doa atau *theoria* yang paradoksikal, yang akan membuat kita berhenti berbicara dan membawa kita ke dalam keheningan: “Ketika kita masuk ke dalam kegelapan yang berada di luar akal, kita bukan hanya akan kehilangan kata-kata, namun bahkan sama sekali bisu dan tidak mengetahui.”<sup>55</sup> Seperti Gregory dari Nyssa, Denys menemukan banyak pelajaran dari kisah naiknya Musa ke gunung Sinai. Ketika Musa telah mendaki gunung itu, dia tidak melihat Tuhan di puncaknya, tetapi dibawa ke tempat di mana Tuhan berada. Dia dikelilingi kabut tebal dan tak dapat melihat apa-apa: jadi segala yang *bisa* kita lihat atau pahami hanya merupakan simbol (kata yang digunakan oleh Denys adalah “paradigma”) yang menyingkapkan kehadiran sebuah realitas yang melampaui semua pemikiran. Musa telah menembus ke dalam gelapnya ketidaktahuan itu dan kemudian mencapai kemanunggalan dengan sesuatu yang melampaui semua pemahaman: kita akan meraih kemabukan serupa yang akan “mengeluarkan kita dari diri kita sendiri” dan menyatukan kita dengan Tuhan.

Hal ini hanya mungkin karena Tuhan datang menemui kita, seperti yang terjadi di atas gunung itu. Di sini Denys berbeda dari Neoplatonisme, yang mempersepsikan Tuhan sebagai statis dan jauh, sama sekali tidak responsif



terhadap upaya manusia. Tuhan para filosof Yunani tidak sadar akan para mistikus yang acap berusaha untuk mencapai kesatuan yang memabukkan dengannya, sedangkan Tuhan Alkitab peduli kepada manusia. Tuhan juga mengalami “ekstasi” yang membawanya keluar dari dirinya untuk tiba pada alam makhluk yang rentan:

Dan kita harus berani menegaskan (karena ini adalah kebenaran) bahwa Pencipta alam ini sendiri, dalam kerinduannya yang indah dan baik terhadap alam ... dibawa keluar dirinya karena kepeduliannya kepada segala sesuatu yang wujud ... dan dengan demikian keluar dari takhtanya yang transenden di atas segala sesuatu untuk berdiam di dalam hati segala sesuatu, melalui kekuatan ekstatik yang ada di atas wujud sambil tetap berada dalam dirinya sendiri.<sup>56</sup>

Emanasi telah menjadi pencurahan cinta yang hangat dan sukarela, bukan sebuah proses yang otomatis. Negasi dan paradoks Denys bukanlah sesuatu yang kita lakukan, melainkan merupakan sesuatu yang terjadi pada diri kita.

Bagi Plotinus, ekstasi merupakan peristiwa keterpesonaan yang sangat jarang terjadi: dia hanya mengalaminya sebanyak dua atau tiga kali di sepanjang hidupnya. Denys melihat ekstasi sebagai keadaan konstan setiap orang Kristen. Ini merupakan pesan tersembunyi dan esoterik dari kitab suci dan liturgi, diungkap lewat isyarat terkecil. Maka ketika si pendeta meninggalkan altar pada awal misa untuk berjalan di tengah jamaah, memercikkan mereka dengan air suci sebelum kembali ke ruang altar, ini bukanlah sekadar purifikasi—meskipun memang demikian. Tindakan itu meniru ekstasi ilahi, seperti Tuhan yang meninggalkan kesendiriannya dan menggabungkan diri dengan makhluk. Barangkali cara terbaik untuk memandang teologi Denys adalah dengan melihatnya sebagai tarian spiritual antara apa yang bisa kita tegaskan mengenai Tuhan dengan apresiasi bahwa apa pun yang bisa kita katakan tentang dia pastilah bersifat simbolik semata. Seperti dalam Yudaisme, Tuhan Denys memiliki dua aspek: yang satu menoleh kepada kita dan memanifestasikan dirinya di dunia, sedangkan yang lain berada dalam dirinya sendiri dan tetap tidak bisa dipahami. Dia “tetap berada dalam dirinya” dalam misteri abadi, pada saat yang sama dia memenuhi langit dan bumi. Dia bukanlah wujud lain, yang ditambahkan pada dunia.

Metode Denys dianggap biasa dalam teologi Yunani. Akan tetapi, di Barat, para teolog akan terus berbicara dan menjelaskan. Beberapa di antara mereka membayangkan bahwa ketika mereka mengatakan “Tuhan”, maka realitas ilahi sebenarnya bersatu dengan ide di dalam pikiran mereka. Sebagian lainnya menisbahkan pikiran dan gagasan mereka sendiri kepada Tuhan—mengatakan bahwa Tuhan menghendaki ini, melarang itu, atau telah merencanakan yang lain—dalam cara yang mengandung bahaya keberhalaan. Akan tetapi, Tuhan Yunani Ortodoks tetap misterius, dan Trinitas akan terus mengingatkan orang Kristen Timur pada sifat kesementaraan doktrin-doktrin mereka. Akhirnya, orang Yunani memutuskan bahwa sebuah teologi autentik harus memenuhi dua kriteria Denys: mesti hening dan paradoks.

Orang Yunani dan latin secara signifikan juga mengembangkan pandangan yang berbeda tentang keilahian Kristus. Konsep Yunani tentang inkarnasi dirumuskan oleh Maximus the Confessor (kl. 580-662) yang dikenal sebagai Bapak Teologi Byzantium. Teologi ini kira-kira lebih dekat kepada cita-cita kaum Buddha dibandingkan kepada pandangan Barat. Maximus percaya bahwa manusia hanya dapat mencapai kesejatan diri jika mereka dapat bersatu dengan Tuhan, persis seperti yang diyakini oleh orang Buddha bahwa pencerahan merupakan tujuan kemanusiaan yang sejati. “Tuhan” dengan demikian bukanlah sebuah pilihan ekstra, sebuah realitas asing di luar diri yang ditambahkan pada kondisi kemanusiaan. Manusia mempunyai potensi untuk mencapai keilahian dan menjadi manusia yang utuh hanya jika hal ini tercapai. *Logos* menjadi manusia bukan demi memperbaiki dosa Adam; bahkan Inkarnasi akan tetap terjadi seandainya pun Adam tidak membuat dosa. Manusia diciptakan dalam kemiripan dengan *logos* dan akan mencapai potensi mereka yang sepenuhnya hanya jika kemiripan ini telah disempurnakan.

Di gunung Tabor, kegemilangan kemanusiaan Yesus memperlihatkan kepada kita kondisi manusia yang menuhan, kondisi yang dapat diraih oleh kita semua. Firman telah dijadikan daging agar “seluruh manusia akan menjadi Tuhan, dituhankan melalui berkat Allah—manusia utuh, jiwa dan raga, secara alamiah dan Tuhan utuh, jiwa dan raga, karena berkat”.<sup>57</sup> Seperti halnya pencerahan dan ke-Buddha-an tidak melibatkan campuran sebuah realitas adi-alami, tetapi merupakan peningkatan kekuatan-

kekuatan yang alamiah bagi manusia, demikian pula Kristus yang menuhan memperlihatkan kepada kita keadaan yang dapat kita peroleh melalui berkat Allah. Orang Kristen memuliakan Yesus Manusia-Tuhan lewat cara yang kurang lebih sama dengan orang Buddha mengagungkan citra Gautama yang tercerahkan: dia menjadi contoh pertama kemanusiaan yang benar-benar penuh dan dimuliakan.

Kalau pandangan Yunani tentang Inkarnasi membawa Kristen menjadi lebih dekat kepada tradisi Timur, pandangan Barat tentang Yesus menempuh jalan yang lebih eksentrik. Teologi klasik dipaparkan oleh Uskup Anselm dari Canterbury (1033-1109), dalam risalahnya *Why God Became Man*. Menurutny, dosa merupakan kesalahan yang amat besar sehingga pertobatan menjadi penting agar rencana-rencana Tuhan terhadap manusia tidak terhalangi. Firman telah dijadikan daging untuk melakukan perbaikan atas nama kita. Keadilan Tuhan menuntut pelunasan utang oleh seseorang yang memiliki pribadi ketuhanan dan kemanusiaan sekaligus: akibat besarnya pelanggaran itu, maka hanya seorang Anak Tuhan saja yang bisa memberi penyelamatan bagi kita. Akan tetapi, karena yang bertanggung jawab adalah seorang manusia, sang penebus juga harus merupakan anggota ras manusia. Inilah skema legalistik dan rapi yang melukiskan pikiran Tuhan, memutuskan dan menimbang keadaan seakan-akan dia adalah manusia biasa. Skema ini juga memperkuat citra tentang Tuhan yang keras, yang hanya dapat dipuaskan melalui kematian diam-diam anaknya sendiri, yang ditawarkan sebagai sejenis pengurbanan manusia.

Doktrin Trinitas telah sering disalahpahami di dunia Barat. Orang-orang cenderung membayangkan adanya tiga figur suci atau sama sekali mengabaikan doktrin itu dan mengidentifikasikan “Allah” dengan Tuhan Bapa dan memandang Yesus sebagai pendamping ilahi—tidak lagi dalam peringkat yang setara. Umat Islam dan Yahudi menganggap doktrin itu membingungkan dan bahkan menghujat. Sungguhpun demikian, akan kita lihat nanti bahwa ternyata baik mistik Yudaisme maupun Islam telah mengembangkan konsepsi keilahian yang teramat mirip. Gagasan tentang *kenosis*, ekstasi pengosongan diri, misalnya, akan menjadi krusial dalam Kabbalah maupun sufisme. Dalam Trinitas, Bapa menyalurkan segala yang ada pada dirinya kepada Putra, menyerahkan segala sesuatu—bahkan kemungkinan untuk mengungkapkan diri dalam Firman yang lain. Begitu

Firman telah diucapkan, Tuhan Bapa menjadi hening: tak ada yang bisa kita katakan tentang dia sebab satu-satunya Tuhan yang bisa kita ketahui hanyalah *logos* atau Putra. Karena itu, Bapa tidak memiliki identitas, tak ada “Aku” dalam pengertian biasa, dan membingungkan pengertian kita tentang kepribadian. Sumber asal Ada adalah Tiada yang telah diungkap tidak hanya oleh Denys, tetapi juga oleh Plotinus, Philo, dan bahkan Buddha. Karena Bapa biasanya ditampilkan sebagai pencarian Akhir dari Kristen, perjalanan Kristen menjadi gerakan maju yang tak bertujuan. Gagasan tentang suatu Tuhan yang personal atau personalisasi Yang Mutlak telah menjadi bagian penting dari umat manusia: orang Hindu dan Buddha telah memberikan konsesi kepada peribadatan *bhakti* yang bersifat personalistik. Namun, paradigma atau simbol Trinitas menyarankan bahwa personalisme mesti ditransendensikan dan bahwa tidaklah cukup untuk membayangkan Tuhan sebagai manusia yang diperluas, berperilaku dan bereaksi dengan cara yang sama seperti kita.

Doktrin Inkarnasi dapat dipandang sebagai usaha lain untuk menetralkan bahaya keberhalaan. Begitu “Tuhan” dilihat sebagai realitas yang sama sekali lain “di luar sana”, dia dengan mudah akan menjadi sekadar berhala dan proyeksi, yang membuat manusia mengeksternalisasi dan menyembah praduga dan hasrat mereka sendiri. Tradisi-tradisi keagamaan yang lain telah berupaya mencegah hal ini dengan menekankan bahwa Yang Mutlak itu bagaimanapun terjalin dengan kondisi manusia, seperti dalam paradigma Brahman-Atman. Arius—kemudian Nestorius dan Eutyches—kesemuanya ingin membuat Yesus entah manusia atau ilahi, dan mereka berkeras sebagiannya karena kecenderungan untuk tetap memisahkan kemanusiaan dan keilahian dalam tataran terpisah. Benar, jalan keluar yang mereka tempuh lebih bersifat rasional, namun *dogma*—sebagai lawan dari *kerygma*—tidak mesti terbatas pada apa-apa yang bisa diungkapkan sepenuhnya, seperti puisi atau musik. Doktrin Inkarnasi—seperti yang secara serampangan dikemukakan oleh Athanasius dan Maximus—merupakan upaya mengartikulasikan pandangan universal bahwa “Tuhan” dan manusia haruslah tak terpisah. Di Barat, di mana Inkarnasi tidak diformulasikan dengan cara ini, terdapat kecenderungan untuk memandang Tuhan tetap bersifat eksternal terhadap manusia dan sebagai realitas alternatif bagi dunia yang kita kenal. Akibatnya, sangat mudah untuk menjadikan “Tuhan” ini

sekadar sebagai sebuah proyeksi— yang belakangan malah sudah ditinggalkan.

Namun, dengan membuat Yesus sebagai satu-satunya *avatar*, kita telah menyaksikan bahwa orang Kristen telah mengambil pandangan eksklusif tentang kebenaran agama: Yesus adalah Firman Tuhan yang Pertama dan Terakhir bagi umat manusia, membuat wahyu-wahyu masa depan tak diperlukan lagi. Akibatnya, sebagaimana juga orang Yahudi, mereka guncang ketika pada abad ketujuh di Arabia, muncul seorang nabi yang mengklaim telah menerima langsung wahyu dari Tuhan mereka dan membawa kitab suci baru bagi umatnya. Sungguhpun demikian, versi baru monoteisme itu, yang akhirnya dikenal sebagai “Islam”, menyebar dengan kecepatan yang sangat mengagumkan ke seantero Timur Tengah dan Afrika Utara. Banyak dari pengikut barunya yang antusias di kawasan-kawasan ini dengan lega melepas Trinitarianisme Yunani, yang mengungkapkan misteri Tuhan dalam idiom yang asing bagi mereka, dan menganut pandangan yang lebih Semitik tentang realitas ilahi.[]

## **Keesaan: Tuhan Islam**

Sekitar tahun 610, seorang pedagang Arab dari Kota Makkah yang ramai di Hijaz, yang tak pernah membaca Alkitab dan mungkin tak pernah mendengar tentang Yesaya, Yeremia, dan Yehezkiel, mengalami suatu kejadian ajaib yang sangat mirip dengan pengalaman mereka. Setiap tahun Muhammad ibn Abdullah, anggota suku pedagang Quraisy di Makkah, biasa mengajak istrinya ke Gua Hira yang tidak jauh dari kota itu untuk melaksanakan penyendirian spiritual selama bulan Ramadhan. Ini adalah praktik yang lazim dilakukan di kalangan penduduk jazirah Arab. Muhammad menghabiskan waktu untuk berdoa kepada Tuhan serta membagikan makanan dan sedekah kepada fakir miskin yang mengunjunginya selama periode suci itu. Dia mungkin juga banyak melewatkan waktu dengan beban pikiran yang menggelisahkan. Kita mengetahui dari kariernya di belakang hari bahwa Muhammad sangat prihatin akan keruntuhan moral yang mengkhawatirkan di Makkah, di tengah keberhasilan spektakuler yang belum lama diraih kota itu.

Dalam dua generasi terdahulu, kaum Quraisy masih menjalani kehidupan nomadik yang keras di tanah Arab, seperti suku-suku Badui yang lain: setiap hari dilalui dengan perjuangan untuk mempertahankan diri. Akan tetapi, selama tahun-tahun terakhir abad keenam, mereka telah meraih keberhasilan besar dalam perdagangan dan menjadikan Makkah kawasan pemukiman paling penting di Arab. Kini jumlah kekayaan mereka telah melampaui impian-impian mereka yang paling liar. Namun, gaya hidup mereka yang berubah drastis ini mengimplikasikan bahwa nilai-nilai kesukuan lama telah tergeser oleh kapitalisme tak berperasaan yang merajalela. Orang-orang merasa kehilangan orientasi. Muhammad tahu bahwa kaum Quraisy berada dalam arah yang berbahaya dan perlu menemukan ideologi yang dapat membantu mereka menyesuaikan diri dengan kondisi yang baru.

Pada masa itu, setiap pemecahan politik cenderung bersifat keagamaan. Muhammad sadar bahwa kaum Quraisy sedang menjadikan uang sebagai agama baru. Hal ini tidak mengherankan, karena mereka tentu merasakan bahwa kemakmuran baru itu telah “menyelamatkan” mereka dari kehidupan nomadik yang penuh risiko, melindungi mereka dari kekurangan gizi dan wabah pertikaian antarsuku di kawasan semenanjung Arabia yang membuat orang-orang Badui setiap hari berhadapan dengan bahaya kepunahan. Kini, mereka hampir selalu mempunyai persediaan pangan yang cukup. Makkah kini menjadi pusat perdagangan dan keuangan internasional. Mereka merasa telah menjadi penentu nasib mereka sendiri, dan sebagiannya bahkan meyakini bahwa kemakmuran itu akan memberi mereka kehidupan yang abadi. Namun, Muhammad merasa bahwa kultus baru keswasembadaan (*istaqa*) ini akan mengakibatkan perpecahan suku.

Pada masa-masa nomadik yang lalu, kepentingan suku selalu harus didahulukan daripada kepentingan pribadi: setiap anggota suku mengetahui bahwa mereka saling bergantung satu sama lain untuk mempertahankan hidup. Akibatnya mereka mempunyai kewajiban untuk memperhatikan orang miskin dan lemah dalam kelompok etnik mereka. Kini, individualisme telah menggantikan nilai-nilai komunal dan persaingan berkembang menjadi norma. Setiap individu mulai mengumpulkan kekayaan pribadi dan tidak peduli kepada orang-orang Quraisy yang lemah. Setiap klan, atau kelompok keluarga suku yang lebih kecil, saling bertikai untuk mendapat bagian dalam kemakmuran Makkah, dan sebagian dari klan yang kurang beruntung (seperti klan Muhammad sendiri, yakni klan Bani hasyim) merasa bahwa kelangsungan hidup mereka tengah terancam. Muhammad yakin bahwa jika kaum Quraisy tidak meletakkan nilai transenden lain di pusat kehidupan mereka dan menaklukkan egoisme dan ketamakan mereka, maka suku itu akan terpecah belah secara moral dan politik akibat perselisihan yang keras.

Situasi di bagian lain Jazirah Arabia juga suram. Selama berabad-abad, suku-suku Badui di kawasan Hijaz dan Nejed telah hidup dalam persaingan tajam satu sama lain demi memperebutkan kebutuhan-kebutuhan pokok. Untuk membantu masyarakat menanamkan semangat komunal yang esensial bagi pertahanan hidup, orang Arab telah mengembangkan sebuah ideologi yang disebut *muruwah*, suatu konsep etik yang banyak

mengandung fungsi agama. Dalam pengertian konvensional, orang Arab hanya memiliki sedikit waktu bagi agama. Mereka mempunyai sekumpulan dewa-dewa pagan dan beribadat di tempat-tempat suci para dewa itu, namun tidak mengembangkan mitologi yang menjelaskan relevansi dewa-dewa dan tempat-tempat suci ini bagi kehidupan ruhani. Mereka tak memiliki pandangan tentang kehidupan setelah mati, tetapi percaya bahwa *dahr*, yang dapat diterjemahkan sebagai “waktu” dan “nasib”, sangatlah penting—sebuah sikap yang barangkali esensial dalam masyarakat yang angka kematiannya begitu tinggi.

Para sarjana Barat sering menerjemahkan *muruwah* sebagai “kejantanan”, namun kata itu memiliki cakupan pengertian yang jauh lebih luas: *muruwah* bisa berarti keberanian dalam peperangan, kesabaran dan ketabahan dalam penderitaan, dan kesetiaan mutlak kepada suku. Nilai-nilai *muruwah* menuntut seorang Arab untuk mematuhi *sayyid* atau pemimpinnya setiap saat, tanpa peduli keselamatan dirinya sendiri: dia harus mendedikasikan diri kepada tugas-tugas mulia melawan semua kejahatan yang dilakukan terhadap suku dan melindungi anggota-anggotanya yang lemah. Untuk menjamin kelangsungan hidup suku, *sayyid* membagi kekayaan dan harta miliknya secara merata dan membalas kematian satu anggotanya dengan membunuh satu anggota suku si pelaku pembunuhan. Di sini, kita dapat melihat etika komunal secara sangat jelas: tak ada kewajiban untuk menghukum pembunuh itu sendiri karena seorang individu bisa hilang tanpa jejak dalam komunitas, seperti masyarakat Arab sebelum datangnya Islam. Sebagai gantinya, satu anggota suku musuh dipandang setara saja dengan yang lainnya untuk menegakkan maksud semacam itu. Balas dendam atau utang nyawa balas nyawa merupakan satu-satunya cara untuk menjamin sedikit keamanan sosial di wilayah yang tak mengenal kekuasaan sentral ini, di mana setiap kelompok suku merupakan hukum bagi dirinya sendiri dan tak terdapat sesuatu yang bisa dipersamakan dengan angkatan kepolisian zaman sekarang. Jika seorang pemimpin suku gagal membalas dendam, sukunya akan kehilangan martabat sehingga suku-suku lain akan merasa bebas untuk membunuh anggota sukunya tanpa dihukum. Hukum balas, dengan demikian telah menjadi bentuk keadilan yang lazim. Ini berarti bahwa tak ada satu suku pun yang dengan gampang dapat memperoleh yang derajat lebih tinggi daripada yang lain. Ini juga berarti bahwa berbagai suku dapat dengan mudah terlibat dalam lingkaran



kekerasan tanpa akhir, di mana satu penuntutan balas akan menimbulkan pembalasan yang lain jika orang-orang merasa bahwa balas dendam itu dilakukan secara tidak proporsional terhadap kesalahan asalnya.

Meskipun tak diragukan lagi kebrutalannya, *muruwah* tetap memiliki banyak kelebihan. *Muruwah* sangat menekankan egalitarianisme dan ketidakpedulian pada materi, yang, lagi-lagi, barangkali esensial dalam wilayah yang tidak memiliki persediaan kebutuhan pokok dalam jumlah yang memadai: kedermawanan merupakan kebajikan yang penting dan mengajarkan orang-orang Arab untuk tidak mengkhawatirkan hari esok. Sifat-sifat ini, sebagaimana akan kita saksikan, penting maknanya bagi Islam. *Muruwah* telah berdampak baik bagi orang Arab selama berabad-abad, namun sejak abad keenam konsep itu tak lagi mampu menjawab kondisi modernitas. Selama fase terakhir periode pra-Islam, yang oleh kaum Muslim disebut periode *jahiliyyah* (masa kebodohan), ketidakpuasan dan kekosongan spiritual telah menyebar luas. Orang Arab dikepung dari semua sisi oleh dua imperium besar, Persia Sassanian dan Byzantium. Ide-ide modern mulai menembus masuk ke Arab dari wilayah-wilayah yang berpenghuni; para saudagar yang bepergian ke Suriah atau Irak membawa pulang kisah-kisah mengagumkan tentang kehebatan peradaban.

Namun, tampaknya mereka ditakdirkan untuk terus hidup dalam barbarisme. Peperangan antarsuku yang tak henti-hentinya terjadi membuat mereka tak mampu mengumpulkan sumber daya mereka yang hanya sedikit itu dan menjadi orang Arab bersatu. Mereka tak dapat menentukan nasib sendiri dan mendirikan sebuah peradaban sendiri. Sebaliknya mereka justru senantiasa terbuka untuk dieksploitasi oleh kekuatan-kekuatan besar: buktinya, wilayah yang lebih subur dan canggih di Arab Selatan yang kini dikenal sebagai Yaman (yang memiliki keuntungan dari hujan muson) telah menjadi sekadar satu provinsi dalam wilayah kekuasaan Persia. Pada saat yang sama, ide-ide baru yang menembus kawasan itu memperkenalkan individualisme yang meruntuhkan etos komunal lama. Doktrin Kristen tentang kehidupan sesudah mati, misalnya, membuat nasib abadi setiap individu menjadi nilai yang suci: bagaimana ini bisa dicocokkan dengan idealisme kesukuan yang menempatkan individu di bawah kepentingan kelompok dan mengajarkan bahwa satu-satunya keabadian manusia terletak pada keberlangsungan hidup suku?

Muhammad adalah seorang jenius yang sangat luar biasa. Tatkala wafat pada tahun 632, dia telah berhasil menyatukan hampir semua suku Arab menjadi sebuah komunitas baru, atau *ummah*. Dia telah mempersembahkan kepada orang-orang Arab sebuah spiritualitas yang secara unik sesuai dengan tradisi mereka dan yang membukakan kunci bagi sumber kekuatan yang besar sehingga dalam waktu seratus tahun mereka telah mendirikan imperium sendiri yang luas membentang dari Himalaya hingga Pirenia, dan membangun sebuah peradaban yang unik. Namun, ketika Muhammad duduk berdoa di gua kecil Hira selama masa ibadahnya pada bulan Ramadhan tahun 610, dia tidak membayangkan kesuksesan fenomenal seperti itu. Sebagaimana kebanyakan orang Arab, Muhammad percaya bahwa Allah, Tuhan Tertinggi dalam keyakinan Arab kuno, yang namanya secara sederhana berarti “Tuhan”, identik dengan Tuhan yang disembah oleh orang-orang Yahudi dan Kristen. Dia juga percaya bahwa hanya seorang nabi dari Tuhan ini yang akan mampu memecahkan masalah masyarakatnya, tetapi tak sedikit pun terbetik dalam pikirannya bahwa *dirinyalah* yang akan menjadi nabi itu. Orang Arab pun secara prihatin sadar bahwa Allah belum pernah mengutus kepada mereka seorang nabi atau menurunkan kitab suci bagi mereka, meski tempat suci baginya telah ada di tengah-tengah mereka sejak masa yang sudah tak dapat diingat lagi. Pada abad ketujuh, kebanyakan orang Arab percaya bahwa Ka’bah, bangunan sangat tua berbentuk kubus besar yang terletak di jantung Makkah, pada awalnya didirikan demi pengabdian kepada Allah, walaupun pada saat itu tempat tersebut diisi oleh dewa Hubal orang Nabatea. Semua penduduk Makkah sangat bangga akan Ka’bah yang merupakan tempat suci paling penting di Arabia. Setiap tahun orang-orang Arab dari segala penjuru semenanjung melaksanakan ziarah ke Makkah, untuk menyelenggarakan ritus-ritus tradisional selama beberapa hari. Semua kekerasan dilarang di sekeliling tempat suci Ka’bah, sehingga mereka dapat berdagang dengan damai satu sama lain di sana, karena mengetahui bahwa permusuhan-permusuhan lama untuk sementara harus ditunda. Kaum Quraisy menyadari bahwa tanpa tempat suci itu mereka tak akan meraih kesuksesan berniaga dan bahwa sebagian besar prestise mereka di kalangan suku-suku bergantung pada penjagaan terhadap Ka’bah dan pada pelestarian kesuciannya yang ada di bawah tanggung jawab mereka. Namun, meski Allah jelas-jelas telah mengistimewakan kaum Quraisy untuk tugas ini, dia tidak pernah mengirim kepada mereka seorang utusan, seperti Ibrahim,

Musa, atau Isa, dan orang Arab tak memiliki kitab suci dalam bahasa mereka sendiri.

Oleh karena itu, tersebar luas rasa inferioritas spiritual di antara mereka. Orang Yahudi dan Kristen, mitra dagang yang sering berhubungan dengan orang-orang Arab, acap mencela mereka sebagai orang barbar yang tidak memperoleh wahyu dari Tuhan. Orang Arab merasakan campuran rasa benci dan hormat kepada orang-orang yang memiliki pengetahuan yang tak mereka punyai ini. Yudaisme dan Kristen tidak mendapat banyak kemajuan di kawasan itu, meskipun orang Arab mengakui bahwa bentuk agama yang progresif ini sebenarnya lebih unggul daripada paganisme tradisional mereka. Ada beberapa suku Yahudi yang tidak jelas asal usulnya di pemukiman Yatsrib (kemudian menjadi Madinah) dan Fadak, hingga ke utara Makkah, serta beberapa suku utara di perbatasan antara imperium Persia dan Byzantium yang telah beralih menganut aliran Monofisit atau Kristen Nestorian. Akan tetapi, orang Badui sangat independen, mereka bertekad untuk tidak jatuh ke bawah salah satu kekuatan adidaya seperti saudarasaudara mereka di Yaman dan sangat menyadari bahwa baik orang Persia maupun Byzantium telah menggunakan agama Yahudi dan Kristen untuk mengembangkan pola-pola imperial mereka di kawasan itu. Mereka barangkali juga menyadari secara instingtif bahwa mereka telah mengalami dislokasi kultural yang cukup parah, seiring erosi tradisi-tradisi mereka sendiri. Mereka sama sekali tak merasa menginginkan sebuah ideologi baru, apalagi yang terungkap dalam bahasa dan tradisi asing.

Sebagian orang Arab tampaknya telah berupaya menemukan bentuk monoteisme yang lebih netral dan tidak ternoda kaitan imperialistik. Sejarahwan Kristen Palestina, Sozomenos, mengemukakan kepada kita bahwa pada awal abad kelima beberapa orang Arab di Suriah telah menemukan kembali apa yang mereka sebut agama asli Ibrahim, yang berkembang sebelum Tuhan menurunkan Taurat atau Injil dan, dengan demikian, bukan Yahudi atau Kristen. Tidak lama sebelum Muhammad menerima panggilan kenabiannya sendiri, penulis biografinya yang pertama, Muhammad ibn Ishaq (w. 767), menjelaskan kepada kita bahwa empat orang tokoh Quraisy Makkah memutuskan untuk mencari *hanifiyyah*, agama asli Ibrahim. Sebagian sarjana Barat telah menyatakan bahwa sekte *hanifiyyah* yang kecil ini adalah sebuah fiksi agama yang menyimbolkan

kegelisahan spiritual zaman jahiliah, tetapi pasti memiliki dasar pijakan yang faktual. Tiga di antara keempat *hanif* itu cukup dikenal oleh generasi pertama Muslim: Ubaidillah ibn Jahsy, keponakan Muhammad; Waraqah ibn Naufal, yang akhirnya beragama Kristen; dan Zaid ibn Amr, paman Umar ibn Khattab, salah seorang sahabat dekat Muhammad dan khalifah kedua dalam pemerintahan Islam. Ada sebuah kisah bahwa pada suatu hari, sebelum meninggalkan Makkah menuju Suriah dan Irak untuk mencari agama Ibrahim, Zaid berdiri di sisi Ka'bah, bersandar ke bangunan suci itu dan berkata kepada orang Quraisy yang sedang melakukan ritual mengelilinginya dalam cara yang sudah dilakukan sejak lama: "Wahai Quraisy, demi yang jiwa Zaid berada di tangannya, tak ada seorang pun dari kalian yang mengikuti agama Ibrahim kecuali aku." Kemudian dengan sedih dia menambahkan, "Ya Tuhan, andaikan aku tahu bagaimana engkau ingin disembah, niscaya aku akan menyembahmu dengan cara itu; namun aku tidak tahu."<sup>1</sup>

Kerinduan Zaid terhadap wahyu ilahi akhirnya terpenuhi di Gua Hira pada tahun 610 di malam ketujuh belas bulan Ramadhan, tatkala Muhammad dibangunkan dari tidur dan merasakan dirinya didekap oleh kehadiran ilahiah yang dahsyat. Belakangan dia menceritakan pengalaman luar biasa ini dalam istilah-istilah khas Arab. Dia berkata bahwa satu malaikat menampakkan diri kepadanya dan memberinya sebuah perintah singkat: "Bacalah!" (*iqra'*). Seperti halnya nabinabi Ibrani yang sering merasa berat mengucapkan Firman Tuhan, Muhammad menolak dan memprotes, "Aku bukan seorang pembaca!" Dia bukanlah seorang *kahin*, seorang peramal ekstatik Arab yang mengaku fasih membaca nubuat-nubuat yang diilhamkan. Akan tetapi, Muhammad berkata, malaikat itu kemudian mendekapnya semakin kuat, sehingga dia merasa seolah-olah napasnya akan meninggalkan tubuhnya. Persis pada saat Muhammad merasa seakan tak mampu lagi bertahan, malaikat itu melepaskannya dan kembali memerintahkan, "Bacalah!" (*iqra'*). Muhammad lagi-lagi menolak dan malaikat itu pun mendekapnya lagi hingga dia merasa telah mencapai batas daya tahannya. Akhirnya, di akhir dekapan dahsyat yang ketiga, Muhammad merasakan kata-kata pertama dari sebuah kitab suci baru mengalir keluar dari mulutnya:

*Bacalah dengan nama Tuhanmu, yang telah menciptakan—  
menciptakan manusia dari segumpal darah! Bacalah, dan*

*Tuhanmulah Yang Maha Pemurah. Yang mengajar [manusia] dengan perantaraan kalam—Dia mengajarkan manusia apa yang tidak diketahuinya.<sup>2</sup>*

Firman Tuhan telah diucapkan untuk pertama kalinya dalam bahasa Arab, dan kitab suci ini akhirnya akan disebut *qur'an*: Bacaan.

Muhammad merasa dirinya berada dalam ketakutan dan perubahan, bergidik memikirkan bahwa dia mungkin telah menjadi sekadar seorang *kahin* tak terhormat yang dimintakan pendapatnya oleh orang-orang ketika mereka kehilangan unta. Seorang *kahin* diduga dikuasai oleh jin, sejenis makhluk halus yang dipercayai menghuni daratan Arab, yang bisa berubah-ubah wujud dan menyesatkan manusia. Para penyair juga percaya bahwa diri mereka dikuasai oleh jin-jin pribadi mereka. Hasan ibn Tsabit, seorang penyair Yatsrib yang kemudian masuk Islam, berkata bahwa ketika dia pertama kali mendapat dorongan untuk menjadi penyair, jinnya menampakkan diri kepadanya, mengempaskannya ke tanah, dan mendorong kata-kata ilham keluar dari mulutnya. Hanya inilah bentuk pengilhaman yang dikenal oleh Muhammad. Bayangan bahwa dia mungkin telah menjadi *majnun*, dikuasai jin, memenuhi dirinya dengan rasa putus asa seakan-akan keinginannya untuk hidup pupus sudah. Dia sangat tidak menyenangkan para *kahin* itu, yang biasanya mengeluarkan nubuat berupa kata-kata kosong yang tak masuk akal, dan dia pun sangat berhati-hati untuk membedakan Al-Quran dari syair-syair Arab konvensional. Kini, *sembari* bergegas keluar dari gua, Muhammad merasa seakan ingin mengempaskan dirinya dari puncak bukit. Namun, di sisi bukit dia kembali melihat sesosok makhluk yang, kemudian, diidentifikasinya sebagai Malaikat Jibril:

Ketika aku berada di tengah jalan perbukitan, aku mendengar suara dari langit berkata: "Hai Muhammad! Engkau adalah utusan Tuhan dan aku adalah Jibril." Aku menengadahkan kepala ke arah langit untuk melihat siapa yang berbicara, dan, kulihat Jibril dalam rupa seorang manusia dengan kaki di kedua sisi ufuk ... aku berdiri memandangnya, tak bergerak surut atau maju; kemudian aku memalingkan wajah darinya, namun ke bagian langit mana pun kulayangkan pandangan, dia tetap terlihat.<sup>3</sup>

Di dalam Islam, Jibril sering diidentifikasikan sebagai Ruh Suci pembawa wahyu, perantara yang melaluinya Tuhan berkomunikasi dengan manusia.

Dia bukanlah malaikat naturalistik, melainkan hadir di mana-mana sehingga mustahil bisa melarikan diri darinya. Muhammad telah mendapatkan pemahaman luar biasa tentang realitas ilahi, yang oleh nabi-nabi Ibrani disebut *kaddosh*, kesucian, keberbedaan Tuhan dari segala sesuatu. Ketika mengalaminya, mereka juga telah merasa begitu dekat dengan kematian dan berada dalam ketegangan fisik dan mental. Akan tetapi, tidak seperti Yesaya atau Yeremia, Muhammad tidak memiliki penghibur berupa tradisi yang telah mapan untuk menyokongnya. Pengalaman yang menakutkan itu seolah-olah jatuh menimpanya secara tiba-tiba dan meninggalkannya dalam keadaan tercekam. Dalam deritanya, secara instingtif dia berpaling kepada istrinya, Khadijah.

Berjalan tertatih sambil gemeteran hebat, Muhammad menjatuhkan diri ke pangkuan istrinya, “Selimuti aku, selimuti aku!” serunya, memohon istrinya untuk melindungi dirinya. Tatkala rasa takut mulai menghilang, Muhammad bertanya kepada Khadijah apakah dirinya betul-betul telah menjadi *majnun*. Khadijah bersegera memberi ketegasan: “Engkau adalah orang yang baik dan penuh perhatian kepada sanak saudaramu. Engkau menolong fakir miskin dan orang yang kesulitan, dan ikut memikul beban mereka. Engkau berupaya mengembalikan akhlak mulia yang nyaris hilang dari kaummu. Engkau menghormati tamu dan membantu orang-orang yang susah. Tak mungkin engkau (*majnun*).”<sup>4</sup> Tuhan tidak bertindak dengan sewenang-wenang. Khadijah menganjurkan agar mereka berkonsultasi dengan sepupunya, Waraqah, yang saat itu penganut Kristen dan mempelajari kitab suci. Waraqah sama sekali tidak sangsi: Muhammad telah menerima wahyu dari Tuhan Musa dan nabi-nabi lain, dan telah menjadi utusan ilahi bagi bangsa Arab. Akhirnya, setelah melalui periode beberapa tahun, Muhammad menjadi yakin bahwa memang demikianlah halnya dan mulai mendakwahi kaum Quraisy, menghadirkan bagi mereka sebuah kitab suci dalam bahasa mereka sendiri.

Namun, tidak seperti Taurat yang menurut kisah biblikal diwahyukan kepada Musa dalam satu waktu secara sekaligus di gunung Sinai, Al-Quran diwahyukan kepada Muhammad secara sepenggal-sepenggal, sebaris demi sebaris dan seayat demi seayat dalam kurun waktu dua puluh tiga tahun. Pewahyuan itu terus terjadi dalam pengalaman yang memberatkan. “Tak pernah aku menerima wahyu tanpa perasaan bahwa jiwaku seolah-olah

akan tercerabut dari diriku,” ujar Muhammad beberapa tahun kemudian.<sup>5</sup> Dia harus menyimak firman-firman suci itu dengan penuh perhatian, berusaha mendapatkan visi dan arti penting yang tidak selalu sampai kepadanya dalam bentuk verbal yang jelas. Kadang-kadang, katanya, kandungan pesan ilahi itu sangat jelas: dia seolah-olah melihat Jibril dan mendengar apa yang diucapkannya. Akan tetapi, pada waktu lain, wahyu itu sangat sulit diartikulasikan: “Kadang kala ia datang kepadaku bagaikan gema sebuah genta, dan itulah yang paling sulit; gema itu menyurut ketika aku telah sadar akan pesan yang disampaikan.”<sup>6</sup> Para penulis biografi pertama pada periode klasik sering memperlihatkan Muhammad menyimak secara tekun apa yang mungkin mesti kita sebut ungkapan alam bawah sadar dengan autoritas dan integritas yang secara misterius bukan merupakan bagian dari dirinya—persis seperti seorang penyair menjelaskan proses “penyimakan” sebuah puisi yang secara perlahan muncul dari ruang pikiran yang tersembunyi. Di dalam Al-Quran, Tuhan memerintahkan Muhammad untuk mendengarkan makna yang tidak koheren itu dengan saksama dan dengan apa yang disebut oleh Wordsworth sebagai “kepasifan yang bijaksana”.<sup>7</sup> Dia tidak boleh tergesa-gesa memaksakan kata atau makna konseptual tertentu pada wahyu itu sebelum maknanya yang sejati terungkap pada saat yang tepat:

*Janganlah kamu gerakkan lidahmu untuk (membaca) Al-Quran karena hendak cepat-cepat (menguasai)nya. Sesungguhnya atas tanggungan Kamilah mengumpulkannya (di dadamu) dan (membuatmu pandai) membacanya. Apabila Kami telah selesai membacakannya maka ikutilah bacaannya itu. Kemudian, sesungguhnya atas tanggungan Kamilah penjelasannya.*<sup>8</sup>

Sebagaimana semua bentuk kreativitas, ini juga merupakan proses yang sulit. Muhammad sering masuk ke keadaan trans dan kadang-kadang seakan kehilangan kesadaran: dia sering jadi berkeringat, bahkan di hari yang dingin, dan merasakan beban batin yang berat seperti duka yang mendorongnya untuk merunduk meletakkan kepala di antara kedua lututnya, sebuah posisi yang diambil oleh sebagian mistikus Yahudi kontemporer tatkala mereka masuk ke keadaan kesadaran yang berubah—meskipun Muhammad tentunya tidak mengetahui hal ini.

Tidak mengherankan jika Muhammad merasakan wahyu sebagai ketegangan yang begitu besar: dia bukan hanya sedang mengupayakan sebuah solusi politik yang sama sekali baru bagi umatnya, melainkan juga sedang menyusun salah satu karya sastra dan spiritual klasik terbesar sepanjang zaman. Dia yakin bahwa dia tengah menyusun Firman Tuhan yang tak terucapkan ke dalam bahasa Arab, karena Al-Quran bersifat sentral bagi spiritualitas Islam sebagaimana halnya Yesus, sang *logos*, bagi Kristen. Kita mengetahui lebih banyak tentang Muhammad dibanding para pendiri agama besar lainnya, dan, di dalam Al-Quran, yang waktu turun berbagai surah atau bagiannya dapat diketahui dengan tingkat akurasi yang masuk akal, kita dapat melihat bagaimana visi Muhammad berevolusi secara perlahan dan menjadi semakin universal dalam cakupannya. Pada awalnya dia tidak melihat lingkup tugas yang harus dipikulnya, karena hal itu diperlihatkan kepadanya sedikit demi sedikit, seiring responsnya terhadap logika batin peristiwa-peristiwa yang terjadi. Di dalam Al-Quran, kita bisa menemukan komentar orang-orang sezaman tentang awal kedatangan Islam yang unik dalam sejarah agama. Di dalam kitab suci ini, Tuhan tampaknya menjelaskan tentang perkembangan situasi: dia menjawab para pengkritik Muhammad, menguraikan makna suatu peperangan atau konflik yang terjadi di dalam masyarakat Islam generasi pertama, dan menunjukkan dimensi ilahiah kehidupan manusia.

Al-Quran tidak turun kepada Muhammad dalam susunan seperti yang kita jumpai pada masa sekarang, tetapi dalam susunan yang lebih acak, sesuai peristiwa-peristiwa yang datang dan penyimakannya atas makna yang lebih dalam. Setiap kali bagian baru diwahyukan, Muhammad, yang tidak bisa membaca atau menulis, akan mengucapkannya keras-keras. Kaum Muslim pun menghafalnya sedangkan beberapa sahabat yang bisa bacatulis menyalinnya. Sekitar dua puluh tahun setelah wafatnya Muhammad, kompilasi resmi pertama atas wahyu ini diselesaikan. Para editor meletakkan surah-surah terpanjang pada bagian awal dan yang tersingkat di bagian akhir. Susunan seperti ini tidaklah seacak kelihatannya, karena Al-Quran bukanlah sebuah narasi atau argumen yang membutuhkan tatanan berurutan. Susunan itu merefleksikan berbagai tema: kehadiran Tuhan di dunia, kehidupan para nabi, atau hari Akhir. Bagi orang yang tidak bisa mengapresiasi keindahan bahasa Arab yang luar biasa, Al-Quran tampak membosankan dan bertele-tele karena sering mengulang-ulang tema yang



sama. Namun, Al-Quran tidak dimaksudkan untuk menjadi bahan kajian secara pribadi, tetapi untuk pembacaan liturgis. Ketika kaum Muslim mendengar sebuah surah dibacakan di dalam masjid, mereka diingatkan kembali kepada semua ajaran inti keimanan mereka.

Ketika mulai berdakwah di Makkah, Muhammad hanya memiliki konsep yang sangat sederhana tentang perannya. Dia tidak berpikir bahwa dirinya tengah membangun sebuah agama universal, melainkan keyakinan kuno yang mengajarkan keesaan Tuhan kepada orang-orang Quraisy. Pada mulanya dia bahkan tak pernah mengira harus berdakwah kepada suku-suku Arab selain penduduk Makkah dan sekitarnya.<sup>9</sup> Dia tak pernah bermimpi akan membangun sebuah teokrasi dan mungkin sama sekali tidak mengetahui apa teokrasi itu: dia sendiri tak mesti memiliki fungsi politik di dalam pemerintahan, kecuali sebagai seorang *nadzir*, pemberi peringatan.<sup>10</sup> Allah telah mengutusnyanya untuk memperingatkan kaum Quraisy tentang situasi berbahaya yang tengah mereka hadapi. Akan tetapi, pesan awal yang disampaikannya bukanlah tentang musibah dan bencana, melainkan tentang harapan yang membahagiakan. Muhammad tidak harus membuktikan eksistensi Tuhan kepada kaum Quraisy. Mereka secara implisit telah beriman kepada Allah, yang menciptakan langit dan bumi, dan kebanyakan dari mereka meyakini sebagai Tuhan yang disembah oleh orang Yahudi maupun Kristen. Keberadaannya telah diterima begitu saja. Sebagaimana firman Tuhan kepada Muhammad pada sebuah surah awal di dalam Al-Quran:

*Dan sesungguhnya jika kamu tanyakan kepada mereka: "Siapakah yang menjadikan langit dan bumi dan menundukkan matahari dan bulan?" Tentu mereka akan menjawab: "Allah," maka betapakah mereka (dapat) dipalingkan (dari jalan yang benar).*

*Dan sesungguhnya jika kamu menanyakan kepada mereka: "Siapakah yang menurunkan air dari langit lalu menghidupkan dengan air itu bumi sesudah matinya?" Tentu mereka akan menjawab: "Allah," tetapi kebanyakan mereka tidak memahami (nya).<sup>11</sup>*

Persoalannya adalah, kaum Quraisy tidak memikirkan implikasi kepercayaan mereka itu. Tuhan telah menciptakan mereka dari setetes air mani, seperti dijelaskan oleh wahyu yang pertama diturunkan; mereka

bergantung kepada rezeki dan perlindungan dari Tuhan, namun mereka masih menganggap diri sebagai pusat jagat raya berdasarkan praduga yang tidak realistis (*yatqa*) dan rasa sombong berlebihan (*istaghna*)<sup>12</sup> tanpa memedulikan tanggung jawab mereka sebagai anggota masyarakat Arab yang terhormat.

Oleh karena itu, semua ayat pertama Al-Quran menganjurkan kaum Quraisy agar menyadari rahmat Tuhan yang dapat mereka lihat ke mana pun mata mereka memandang. Mereka akan sadar betapa banyak mereka masih berutang kepada Tuhan di tengah kesuksesan besar yang telah mereka capai, dan akan mengapresiasi kebergantungan mutlak mereka kepada Pencipta tatanan alam:

*Binasalah manusia; alangkah amat sangat kekafirannya! Dari apakah Allah menciptakannya?*

*Dari setetes mani, Allah menciptakannya lalu menentukannya. Kemudian Dia memudahkan jalannya, kemudian Dia mematikannya dan memasukkannya ke dalam kubur, kemudian bila Dia menghendaki, Dia membangkitkannya kembali.*

*Sekali-kali jangan; manusia itu belum melaksanakan apa yang diperintahkan Allah kepadanya.*

*Maka hendaklah manusia itu memperhatikan makanannya. Sesungguhnya Kami telah benar-benar mencurahkan air (dari langit), kemudian Kami belah bumi dengan sebaik-baiknya, lalu Kami tumbuhkan biji-bijian di bumi itu, anggur dan sayur-sayuran, zaitun dan pohon kurma, kebun-kebun yang lebat, dan buah-buahan serta rumput-rumputan, untuk kesenanganmu dan untuk binatang-binatang ternakmu.<sup>13</sup>*

Oleh karena itu, yang jadi persoalan bukanlah pengakuan atas keberadaan Tuhan. Di dalam Al-Quran, “orang yang ingkar” (*kafir bi ni‘mah Allah*) bukanlah orang ateis dalam pengertian yang lazim kita pahami atas kata tersebut, yakni orang yang tidak percaya kepada Tuhan, melainkan orang yang tidak bersyukur kepadanya, yang mampu melihat dengan jelas apa yang telah dilimpahkan Allah kepadanya, tetapi menolak untuk mengagungkannya dengan semangat pembangkangan yang tak berterima kasih.

Al-Quran tidak mengajarkan sesuatu yang baru kepada kaum Quraisy. Bahkan, kitab itu dengan teguh mengklaim sebagai “pengingat” akan hal-hal yang telah diketahui, yang diungkapkannya dengan lebih jelas. Kadang-kadang Al-Quran membuka suatu topik dengan anak kalimat: “Apakah kalian tidak melihat ...?” atau “Apakah kalian tidak berpikir ...?” Firman Tuhan tidak sekadar mengeluarkan perintah-perintah yang arbitrer dari atas, tetapi mengajak orang-orang Quraisy untuk berdialog. Al-Quran, misalnya, memperingatkan mereka bahwa Ka’bah, rumah Allah, sangat berpengaruh terhadap keberhasilan mereka yang pada hakikatnya merupakan karunia Tuhan. Kaum Quraisy senang menyelenggarakan thawaf mengelilingi tempat suci itu, tetapi ketika mereka meletakkan diri dan keberhasilan material mereka sendiri di pusat kehidupan, mereka lupa akan makna ritus-ritus kuno ini. Mereka harus melihat “tanda-tanda” (*ayat*) rahmat dan kekuasaan Tuhan di alam semesta. Jika mereka gagal mewujudkan kembali rahmat Tuhan dalam masyarakat mereka sendiri, mereka takkan dapat menangkap hakikat dari segala sesuatu. Oleh karena itu, para pengikut Muhammad diperintahkan untuk menunaikan ibadah shalat. Gerakan-gerakan eksternal ini akan membantu seorang Muslim menanamkan sikap batin dan menetapkan kembali arah kehidupan mereka.

Agama Muhammad dikenal dengan nama *islâm*, kepasrahan eksistensial yang diharapkan untuk diberikan setiap Muslim kepada Allah: seorang *muslim* adalah seseorang yang menyerahkan segenap dirinya kepada Sang Pencipta. Kaum Quraisy terkejut ketika melihat umat Muslim generasi pertama melakukan shalat: mereka tidak bisa menerima bahwa anggota suku Quraisy yang selama berabad-abad telah membanggakan independensi Badui harus tersungkur bersujud di atas tanah seperti seorang budak. Hal ini mengakibatkan kaum Muslim harus menarik diri ke lembah-lembah kecil tersembunyi di sekitar kota untuk melaksanakan shalat secara rahasia. Reaksi kaum Quraisy memperlihatkan bahwa Muhammad telah mendiagnosis spirit mereka dengan sangat tepat.

Dalam praktiknya, *islâm* berarti bahwa kaum Muslim memiliki kewajiban untuk menciptakan masyarakat yang adil dan setara di mana orang-orang miskin dan lemah diperlakukan secara layak. Pesan moral Al-Quran yang pertama sederhana saja: janganlah menimbun kekayaan dan mencari keuntungan bagi diri sendiri, tetapi bagilah kemakmuran secara merata

dengan menyedekahkan sebagian harta kepada fakir miskin.<sup>14</sup> Zakat dan shalat merupakan dua dari lima rukun atau prinsip ajaran Islam. Seperti halnya nabi-nabi Ibrani, Muhammad menyiarkan sebuah etika yang bisa kita sebut sosialis sebagai konsekuensi dari penyembahan kepada satu Tuhan. Tak ada doktrin-doktrin tentang Tuhan yang bersifat wajib: bahkan, Al-Quran sangat mewaspadaai spekulasi teologis, mengesampingkannya sebagai *zhanna*, yaitu menduga-duga tentang sesuatu yang tak mungkin diketahui atau dibuktikan oleh siapa pun. Doktrin Kristen tentang Inkarnasi dan Trinitas tampaknya merupakan contoh pertama *zhanna* dan tidak mengherankan jika umat Muslim memandang ajaran-ajaran itu sebagai penghujatan. Sebaliknya, sebagaimana di dalam Yudaisme, Tuhan dialami sebagai dorongan untuk menegakkan moral. Meskipun hampir tak pernah berhubungan dengan orang Yahudi atau Nasrani maupun kitab-kitab suci mereka, Muhammad telah langsung menerobos ke dalam inti monoteisme historis.

Akan tetapi, di dalam Al-Quran, Allah tampil lebih impersonal daripada YHWH. Dia tidak dicirikan oleh sedih dan senang seperti Tuhan biblikal. Kita hanya mungkin memahami sesuatu mengenai Tuhan melalui “tanda-tanda” alam, dan begitu transendennya Tuhan sehingga kita hanya bisa membicarakan melalui “perumpamaan”.<sup>15</sup> Oleh karena itu, Al-Quran berulang-ulang mengimbau kaum Muslim untuk melihat alam sebagai penampakan Tuhan (*epiphany*); mereka harus menggunakan upaya imajinatif untuk melihat *melalui* dunia yang beraneka ini wujud asal yang utuh, realitas transenden yang menapasi segala sesuatu. Kaum Muslim diajak untuk menumbuhkan sikap sakramental atau simbolik:

*Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, silih bergantinya malam dan siang, bahtera yang berlayar di laut membawa apa yang berguna bagi manusia, dan apa yang Allah turunkan dari langit berupa air, lalu dengan air itu Dia hidupakan bumi sesudah mati (kering)nya, dan Dia sebarkan di bumi itu segala jenis hewan, dan pengisaran angin dan awan yang dikendalikan antara langit dan bumi; sungguh (terdapat) tandatanda [ayat] (keesaan dan kebesaran Allah) bagi kaum yang memikirkan.*<sup>16</sup>

Al-Quran selalu menekankan perlunya penggunaan akal dalam menguraikan “tanda” atau “pesan” dari Tuhan. Kaum Muslim tidak boleh

merendahkan akal mereka, tetapi harus mengamati alam dengan penuh perhatian dan keingintahuan. Sikap inilah yang membuat umat Muslim generasi berikutnya mampu membangun tradisi ilmu pengetahuan alam yang baik, yang tak pernah dianggap sebagai ancaman terhadap agama sebagaimana yang terjadi di dunia Kristen. Kajian tentang sistem kerja alam menunjukkan bahwa alam ini memiliki dimensi dan sumber transenden, yang hanya dapat kita bicarakan melalui tanda-tanda dan simbol-simbol: bahkan kisah para nabi, ajaran tentang hari Kiamat, dan kesenangan-kesenangan surgawi tidak boleh diinterpretasikan secara harfiah, tetapi sebagai perumpamaan tentang realitas yang lebih tinggi dan tak terlukiskan.

Namun, yang paling besar dari semua tanda adalah Al-Quran itu sendiri: bahkan bagian-bagian terkecilnya yang disebut *ayat*. Orang Barat memandang Al-Quran sebagai kitab yang sulit, dan ini terutama berkaitan dengan masalah penerjemahan. Bahasa Arab memang sulit dan terasa janggal ketika diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris, misalnya, dan lebih-lebih lagi karena Al-Quran yang memiliki gaya bahasa padat, penuh kiasan, dan ungkapan-ungkapan yang tidak langsung. Surah-surah pertama khususnya memberikan kesan bahwa bahasa manusia tertatih-tatih dan kepayahan untuk menyampaikan pesan ilahi. Kaum Muslim sering mengatakan bahwa ketika mereka membaca terjemahan Al-Quran, mereka merasa seperti membaca kitab yang berbeda karena tak ada lagi kandungan keindahan bahasa Arabnya yang tersampaikan. Sebagaimana tersirat dari namanya, Al-Quran ditujukan untuk dibaca dengan suara keras, dan pengaruh yang timbul dari bunyi bahasa itu merupakan bagian penting dari kitab suci ini. Kaum Muslim mengatakan bahwa tatkala mereka mendengar Al-Quran dibacakan di masjid, mereka merasa dilingkupi oleh suara yang berdimensi ilahiah, nyaris seperti Muhammad ketika didekap oleh Jibril di Gua Hira atau ketika dia melihat malaikat memenuhi seluruh penjuru ufuk. Al-Quran bukanlah sebuah kitab yang dibaca sekadar untuk memperoleh informasi. Membaca Al-Quran dimaksudkan untuk memetik rasa tentang yang ilahi, dan karenanya tidak untuk dibaca dengan tergesa-gesa:

*Dan demikianlah Kami menurunkan Al-Quran dalam bahasa Arab, dan Kami telah menerangkan dengan berulang-ulang di dalamnya sebagian dari ancaman, agar mereka bertakwa atau (agar) Al-Quran itu menimbulkan pengajaran bagi mereka.*

*Maka, Mahatinggi Allah Raja yang sebenarbenarnya, dan janganlah kamu tergesagesa membaca Al-Quran sebelum disempurnakan mewahyukannya kepadamu, dan katakanlah: "Ya tuhanku, tambahkanlah kepadaku ilmu pengetahuan."<sup>17</sup>*

Dengan mendekati Al-Quran dalam cara yang benar, kaum Muslim mengakui bahwa mereka betul-betul mengalami rasa transendensi, tentang realitas dan kekuatan tertinggi di balik fenomena dunia fana yang rentan dan sementara. Oleh karena itu, membaca Al-Quran merupakan latihan spiritual yang sukar dipahami oleh orang Kristen karena mereka tak memiliki bahasa sakral seperti halnya orang-orang Yahudi, Hindu, dan Muslim. Yesuslah yang menjadi Firman Tuhan, dan tak ada yang suci dalam Perjanjian Baru yang berbahasa Yunani itu. Akan tetapi, orang Yahudi mempunyai sikap yang sama terhadap Taurat. Tat kala mereka mengkaji lima kitab pertama dari Alkitab, mereka tidak sekadar melayangkan pandangan ke halaman demi halaman. Mereka sering melantunkan firman-firman itu dengan suara keras, menikmati kata-kata yang diyakini telah diucapkan oleh Tuhan sendiri ketika dia memperlihatkan dirinya kepada Musa di Sinai. Kadang kala mereka berayun ke belakang dan ke depan, seperti nyala api di depan embusan napas sang Ruh. Tak diragukan lagi bahwa orang Yahudi yang membaca Alkitab mereka dengan cara seperti ini memperoleh pengalaman yang berbeda tentang kitab suci dibandingkan dengan orang Kristen yang memandang lima Kitab Musa sebagai bagian yang membosankan dan tak jelas.

Para penulis biografi awal Muhammad sering menggambarkan ketakjuban dan keterkejutan yang dialami orang-orang Arab ketika mereka pertama kali mendengarkan Al-Quran. Banyak yang berpindah agama seketika itu juga, karena percaya bahwa hanya Tuhanlah yang bisa menyusun langgam bahasa dengan keindahan yang menakjubkan itu. Sering pula seorang penganut baru menggambarkan pengalaman itu sebagai rasukan ilahi yang mengalirkan kerinduan terpendam dan membebaskan desakan-desakan perasaan. Demikianlah pengakuan pemuda Quraisy, seperti Umar ibn al-Khattab yang pernah menjadi musuh paling berbahaya bagi Muhammad; dia dahulunya penyembah setia dewa-dewa paganisme kuno dan siap untuk membunuh Nabi. Akan tetapi, tokoh Muslim yang bisa diibaratkan sebagai Saulus dari Tarsus ini beralih agama bukan karena melihat Yesus sang

Firman, melainkan karena Al-Quran. Ada dua versi tentang kisah konversi Umar, keduanya berharga untuk dicatat. Versi pertama mengisahkan Umar mendapati saudara perempuannya, yang telah masuk Islam secara diam-diam, tengah menyimak pembacaan sebuah surah baru. “Omong kosong apa itu?” dia membentak dengan keras *sembari* menyerbu masuk ke dalam rumah, dan mengempaskan Fatimah yang malang ke tanah. Namun, ketika dia melihat saudara perempuannya berdarah, Umar mungkin merasa bersalah, raut wajahnya berubah. Dia memungut naskah yang tak sengaja terjatuh karena takut dari tangan pembaca Al-Quran yang didatangkan Fatimah ke rumah itu. Karena Umar termasuk di antara sedikit orang Quraisy yang bisa bacatulis, dia pun mulai membacanya. Umar diakui memiliki otoritas dalam soal syair lisan bahasa Arab dan sering dimintai pendapat oleh para penyair tentang makna yang tepat dari bahasa itu, namun Umar belum pernah menjumpai sesuatu yang serupa dengan Al-Quran. “Betapa agung dan indahnyalah kalimat ini!” dia berkata dengan penuh rasa takjub, dan pada saat itu juga dia berpindah menganut agama Allah.<sup>18</sup>

Keindahan kata-kata Al-Quran telah menembus kebencian dan prasangka Umar ibn Khattab menuju pusat ketundukan yang belum pernah disadarinya. Kita semua telah memiliki pengalaman yang mirip, ketika sebuah puisi menyentuh rasa pengakuan yang berada pada tingkat yang lebih dalam daripada akal. Dalam versi lain tentang masuk Islamnya Umar, dikisahkan bahwa pada suatu malam dia bertemu Muhammad di Ka’bah, yang tengah melantunkan Al-Quran dengan suara perlahan di depan tempat suci itu. Karena merasa ingin mendengarkan firman-firman itu, Umar menyelip ke bawah tirai yang menutupi bangunan kubus besar itu dan berjalan menyelip hingga akhirnya tiba persis di depan Nabi. Seperti yang dikatakannya, “Tak ada sesuatu pun di antara kami berdua kecuali tirai penutup Ka’bah”—tak ada yang melindungi dirinya kecuali satu itu. Kemudian kekuatan gaib dari bahasa Arab itu mulai berpengaruh: “Ketika aku mendengar Al-Quran, hatiku menjadi lembut sehingga aku menangis dan kubiarkan Islam menyelip memasuki jiwaku.”<sup>19</sup> Al-Quran menjadikan Tuhan bukan sebuah realitas mahaperkasa yang berada “jauh di luar sana”. Al-Quran menghadirkan Tuhan di dalam pikiran, hati, dan wujud setiap orang yang beriman (mukmin).

Pengalaman Umar dan umat Muslim lainnya yang tergugah untuk menganut Islam karena Al-Quran mungkin bisa diperbandingkan dengan pengalaman seni seperti yang diketengahkan oleh George Steiner dalam bukunya *Real Presences: Is There Anything in What We Say?* Steiner berbicara tentang apa yang disebutnya “penjalaran seni, sastra, dan musik serius” yang “mempertanyakan privasi terjauh eksistensi kita”, invasi atau pewartaan yang menerobos ke dalam “relung kecil wujud kita” dan memerintahkan kita “ubahlah kehidupanmu!” Setelah panggilan itu, relung tersebut “tak lagi dapat dihuni dalam cara yang sama seperti sebelumnya”.<sup>20</sup> Muslim seperti Umar tampaknya mendapat pengalaman guncangan perasaan yang serupa, desakan yang membangunkan dan mengusik, yang memungkinkan mereka menjalani keterputusan yang menyakitkan dengan tradisi masa lalu. Bahkan orang-orang Quraisy yang telah menolak Islam tak luput terguncang oleh Al-Quran dan menemukannya berada di luar semua kategori yang telah mereka kenal: tak ada sama sekali bagian Al-Quran yang mirip dengan inspirasi *kahin* atau penyair; juga sama sekali berbeda dari jampi tukang sihir. Beberapa kisah menunjukkan orang-orang kuat Quraisy yang tetap bersikukuh dalam sikap menentang tampak gemetar ketika mendengar pembacaan sebuah surah. Muhammad seakan-akan telah menciptakan bentuk sastra baru yang belum siap diterima oleh sebagian orang namun mengguncangkan sebagian lainnya. Tanpa pengalaman tentang Al-Quran ini, hampir tidak mungkin bagi Islam untuk dapat mengakar. Kita telah menyaksikan bahwa orang Israel kuno membutuhkan waktu sekitar 700 tahun untuk memutuskan keterikatan dengan keyakinan lama mereka dan menerima monoteisme, tetapi Muhammad berhasil membantu orang Arab untuk melalui transisi yang sulit ini hanya dalam waktu dua puluh tiga tahun. Muhammad sebagai penyair dan nabi, dan Al-Quran sebagai naskah dan teofani, sungguh merupakan keadaan yang dengan sangat tepat mencontohkan konkurensi mendalam antara seni dan agama.

Dalam tahun-tahun pertama misi kenabiannya, Muhammad berhasil menarik banyak pengikut dari generasi yang lebih muda, yang telah dikecewakan oleh etos kapitalistik Makkah, serta dari kelompok-kelompok pinggiran dan tak beruntung, yang mencakup kaum wanita, para budak, dan anggota suku-suku yang lebih lemah. Pada suatu waktu, demikian sumber-sumber awal menyampaikan kepada kita, kelihatan seakan-akan seluruh



Makkah bersedia menerima agama Allah yang baru diperkenalkan oleh Muhammad. Orang-orang kaya yang sudah mapan, yang lebih dari sekadar senang dengan keadaan *status quo*, sudah tentu bersikap tak peduli, namun tak ada perselisihan resmi dengan kaum Quraisy hingga ketika Muhammad melarang kaum Muslim untuk menyembah dewa-dewa pagan. Selama tiga tahun pertama tampaknya Muhammad tidak menekankan kandungan monoteistik dari risalahnya, dan orang-orang mungkin membayangkan bahwa mereka dapat terus menyembah dewa Arab tradisional selain Allah, sebagaimana yang biasa mereka lakukan. Namun, tatkala kultus-kultus kuno ini mulai dicela sebagai pemberhalaan, Muhammad kehilangan banyak pengikutnya dan Islam kemudian menjadi keyakinan minoritas yang dianggap rendah dan dibenci.

Kita telah melihat bahwa kepercayaan kepada hanya satu Tuhan menuntut perubahan kesadaran yang menyakitkan. Seperti halnya orang-orang Kristen awal, kaum Muslim generasi pertama dituduh sebagai penganut “ateisme” yang membahayakan masyarakat. Di Makkah, di mana peradaban kota masih baru dan tentunya tampak sebagai keberhasilan yang rentan bagi kaum Quraisy yang amat bangga akan kecukupan dirinya, banyak yang merasakan ketakutan dan kegelisahan yang sama seperti dirasakan penduduk Roma yang pada awalnya menolak Kristen. Kaum Quraisy tampaknya merasa keterputusan dengan dewa-dewa leluhur mereka sebagai ancaman besar, dan tak lama kemudian nyawa Muhammad sendiri pun terancam. Para sarjana Barat biasanya menghubungkan keterputusan yang dialami kaum Quraisy ini dengan peristiwa fiktif Ayat-Ayat Setan, yang menjadi terkenal sejak kasus tragis Salman Rushdie.

Ada tiga sesembahan Arab kuno yang secara khusus disenangi oleh orang-orang Arab hijaz, yaitu Allat (yang secara sederhana berarti “Dewi”) dan Al-Uzza (Yang Perkasa), masing-masing memiliki kuil suci di Thaif dan Nakhlah, sebelah tenggara Makkah, dan Manat (Sang Penentu), yang kuil sucinya bertempat di Qudaid, di pesisir Laut Merah. Sesembahan ini tidak sepenuhnya dipersonalisasi seperti Juno atau Pallas Athene. Mereka sering disebut *banat Allah*, yang arti harfiahnya Anak Perempuan Allah, tetapi tidak merupakan sesembahan yang telah berkembang sepenuhnya. Orang Arab menggunakan istilah kekeluargaan seperti itu untuk menyatakan suatu hubungan yang abstrak: dengan demikian, *banat al-dahr*

(harfiahnya “putri-putri nasib”) sekadar bermakna ketidakberuntungan atau pasang surut kehidupan. Istilah *banat Allah* mungkin sekadar merujuk kepada “wujud-wujud suci”. Sesembahan ini tidak diwakili oleh patung yang realistik di dalam kuil-kuil, tetapi oleh batu-batu besar yang berdiri tegak, seperti yang terdapat di kalangan orang Kanaan kuno. Batu itu tidak disembah oleh orang-orang Arab secara langsung, tetapi hanya menjadi sebuah fokus keilahian. Seperti Makkah dengan Ka’bahnya, kuil-kuil di Thaif, Nakhlah, dan Qudaid telah menjadi lambang spiritual yang penting di dalam hati orang-orang Arab. Nenek moyang mereka telah beribadah di sana sejak zaman antah-berantah, dan ini mereka memberi rasa ketersambungan yang melegakan.

Kisah Ayat-Ayat Setan tidak disebutkan di dalam Al-Quran maupun sumber-sumber lisan dan tertulis yang terdahulu. Kisah ini juga tidak tercantum di dalam *Sirah* Ibn Ishaq, biografi Nabi yang paling autoritatif, tetapi hanya ditemukan di dalam karya sejarawan abad kesepuluh, Abu Ja’far Al-Thabari (w. 923). Dia menceritakan kepada kita bahwa Muhammad mengkhawatirkan keretakan hubungan yang terjadi antara dirinya dengan sebagian besar anggota suku sejak dia melarang pemujaan terhadap dewi-dewi mereka. lalu, Muhammad mengucapkan beberapa bait janggal yang mengizinkan *banat Allah* diagungkan sebagai perantara, seperti halnya para malaikat. Dalam bait-bait yang disebut sebagai “Ayat-Ayat Setan” ini—karena konon diinspirasi oleh “setan”—ketiga dewi itu tidak dipandang setara dengan Allah tetapi merupakan wujud spiritual lebih rendah yang bisa memohon kepada Allah, atas nama manusia. Akan tetapi, Al-Thabari kemudian berkata bahwa Jibril memperingatkan kepada Muhammad bahwa bait-bait tersebut berasal dari setan dan harus dikeluarkan dari Al-Quran untuk digantikan oleh ayat-ayat berikut ini yang menyatakan bahwa *banat Allah* hanyalah proyeksi dan isapan jempol imajinasi:

*Maka apakah patut kamu (hai orang-orang musyrik) menganggap Al-Lata dan Al-Uzza, dan Manah yang ketiga, yang paling terkemudian (sebagai anak perempuan Allah) ....*

*Itu tidak lain hanyalah nama-nama yang kamu dan bapak-bapak kamu mengadakannya; Allah tidak menurunkan satu keterangan pun untuk (menyembah)nya. Mereka tidak lain hanyalah mengikuti sangkaan-sangkaan, dan apa yang diinginkan oleh*

*hawa nafsu mereka, dan sesungguhnya telah datang petunjuk kepada mereka dari Tuhan mereka.*<sup>21</sup>

Ini adalah ayat-ayat yang paling radikal di antara semua ayat Al-Quran yang mencela dewa-dewa pagan leluhur kaum Quraisy. Setelah ayat ini dicantumkan di dalam Al-Quran maka tak ada lagi kesempatan rekonsiliasi dengan kaum Quraisy. Mulai saat ini, Muhammad menjadi seorang monoteis yang keras, dan *syirk* (secara harfiah berarti menyekutukan Allah dengan sesuatu yang lain) menjadi dosa paling besar dalam pandangan Islam.

Muhammad tidak memberi konsesi apa pun terhadap politeisme dalam peristiwa Ayat-Ayat Setan—kalaupun peristiwa ini memang pernah terjadi. Juga tidak tepat untuk membayangkan bahwa keterlibatan “setan” itu membuat Al-Quran untuk sesaat telah dinodai oleh kejahatan: di dalam Islam, setan merupakan karakter yang lebih dapat dikendalikan dibandingkan dengan di dalam Kristen. Al-Quran menyatakan kepada kita bahwa setan-setan itu akan diampuni di Hari Akhir, dan orang Arab sering menggunakan kata “*syaitan*” untuk menyebut penggoda manusia atau godaan yang alamiah.<sup>22</sup>

Peristiwa itu bisa memberi indikasi tentang kesulitan yang tentu dialami oleh Muhammad ketika dia berusaha menurunkan taraf pesan suci yang tak terlukiskan ke dalam bahasa manusia: peristiwa itu dikaitkan dengan ayat-ayat Al-Quran kanonikal yang menyatakan bahwa sebagian besar nabi-nabi lain juga pernah melakukan kekeliruan ucap yang serupa ketika menyampaikan pesan ilahi, namun Tuhan selalu meluruskan kesalahan mereka dan menurunkan wahyu yang baru dan lebih unggul sebagai penggantinya. Cara pandang alternatif dan lebih sekular terhadap hal ini adalah dengan melihat bahwa Muhammad merevisi karyanya di bawah bimbingan wawasan baru tak ubahnya seperti seorang pekerja kreatif seni. Sumber-sumber itu menunjukkan bahwa Muhammad secara mutlak menolak berkompromi dengan kaum Quraisy dalam soal keberhalaan. Dia adalah seorang yang pragmatis dan siap membuat konsesi dalam hal-hal yang dianggapnya tidak esensial. Akan tetapi, setiap kali kaum Quraisy memintanya untuk mengadopsi solusi yang memadukan tauhid dengan pemberhalaan, membiarkan mereka menyembah dewa-dewa leluhur mereka, sementara dia dan kaum Muslim menyembah Allah saja,

Muhammad dengan keras menolak usulan itu. Seperti yang difirmankan di dalam Al-Quran: *Aku tak akan menyembah apa yang kalian sembah, dan kalian tak akan menyembah apa yang aku sembah ... bagimu agamamu dan bagiku agamaku!*<sup>23</sup> Kaum Muslim hanya akan tunduk kepada Allah saja dan tidak akan menyerah kepada objek-objek ibadat yang keliru—apakah itu dewa-dewa maupun nilai-nilai—seperti dianjurkan oleh orang-orang Quraisy.

Persepsi tentang keunikan Tuhan merupakan basis moralitas Al-Quran. Menyembah benda-benda material atau meletakkan kepercayaan pada wujud yang lebih rendah adalah *syirk* (keberhalaan). Al-Quran menumpahkan celaan terhadap dewa-dewa pagan dalam cara yang sangat mirip dengan kitab suci Yahudi: dewa-dewa itu sama sekali tak bisa berbuat apa-apa. Dewa-dewa itu tak mampu memberikan makanan atau rezeki; tidak ada gunanya meletakkan mereka sebagai pusat dalam kehidupan seseorang karena mereka tidaklah berdaya. Sebaliknya, seorang Muslim juga harus yakin bahwa Allah adalah Realitas Tertinggi dan Unik:

*Katakanlah, "Dialah Allah, Yang Maha Esa. Allah adalah Tuhan yang bergantung kepada-Nya segala sesuatu. Dia tiada beranak dan tiada pula diperanakkan, dan tidak ada sesuatu pun yang setara dengan Dia."*<sup>24</sup>

Penganut Kristen seperti Athanasius juga berkeyakinan bahwa hanya Sang Pencipta, sumber segala wujud, yang memiliki kekuatan penebusan. Mereka telah mengungkapkan pandangan ini dalam doktrin Trinitas dan Inkarnasi. Al-Quran kembali kepada gagasan Semitik tentang ketunggalan ilahi dan menolak membayangkan bahwa Tuhan dapat “memperanakan” seorang putra. Tak ada Tuhan kecuali Allah, Pencipta langit dan bumi. Hanya Allah yang dapat menyelamatkan manusia dan menganugerahkan rezeki fisik maupun spiritual yang dibutuhkan manusia. Hanya dengan mengakuinya sebagai *Al-Shamad*, “Penyebab yang Tidak Disebabkan atas segala sesuatu”, kaum Muslim dapat mencapai sebuah dimensi realitas yang melampaui waktu dan sejarah, yang akan menghindarkan mereka dari perselisihan kesukuan yang memecah-belah masyarakat. Muhammad mengetahui bahwa monoteisme bertentangan dengan tribalisme: satu Tuhan yang menjadi fokus semua peribadatan akan mempersatukan masyarakat maupun individu.

Namun, tak ada pandangan tentang Tuhan yang simplistik. Tuhan yang tunggal ini bukanlah suatu wujud seperti diri kita sendiri yang dapat kita ketahui dan pahami. Frasa “*Allahu Akbar*” (Tuhan Mahabesar!), yang menyeru kaum Muslim untuk melaksanakan shalat, menekankan perbedaan Tuhan dengan semua realitas lain, juga antara Tuhan dalam dirinya sendiri (*Al-Dzat*) dengan apa pun yang bisa kita katakan tentang dia. Sungguhpun demikian, Tuhan yang tidak bisa dipahami dan dijangkau ini telah berkehendak untuk membuat dirinya diketahui. Di dalam sebuah hadis *qudsi*, Tuhan berfirman kepada Muhammad: “*Aku adalah perbendaharaan yang tersembunyi; Aku ingin dikenal. Kemudian Aku ciptakan alam agar Aku bisa dikenal.*”<sup>25</sup> Dengan merenungkan tanda-tanda (*ayat*) alam dan ayat-ayat Al-Quran, kaum Muslim dapat memperoleh kilasan aspek keilahian yang telah dituangkan di alam semesta, yang oleh Al-Quran disebut sebagai Wajah Allah (*wajh Allah*).

Seperti kedua agama yang lebih tua, Islam menekankan bahwa kita hanya bisa melihat Tuhan melalui aktivitasnya, yang menyesuaikan wujudnya yang tak terlukiskan itu dengan pemahaman kita yang terbatas. Al-Quran memerintahkan kaum Muslim untuk menanamkan kesadaran yang tak terputus tentang Wajah atau Zat Tuhan yang melingkupi mereka dari semua sisi: *Ke mana pun engkau berpaling, maka di sana akan ada Wajah Allah.*<sup>26</sup> Al-Quran memandang Tuhan sebagai yang Mutlak, pemilik eksistensi sejati: *Semua yang ada di bumi itu akan binasa. Dan tetap kekal Wajah Tuhanmu yang mempunyai kebesaran dan kemuliaan.*<sup>27</sup> Di dalam Al-Quran, disebutkan sembilan puluh sembilan nama atau sifat Tuhan. Ini menekankan bahwa dia “lebih besar”, sumber dari semua kualitas positif yang kita jumpai di alam semesta. Dengan demikian, dunia menjadi ada hanya karena dia adalah *Al-Ghani* (kaya dan tak terbatas); memberi kehidupan (*Al-Muhyi*); mengetahui segala sesuatu (*Al-‘Alim*), berbicara (*Al-Kalim*); tanpa dia, karenanya, takkan ada kehidupan, pengetahuan, atau kata-kata. Ini merupakan penegasan bahwa hanya Allah yang memiliki eksistensi yang sejati dan nilai positif. Sungguhpun demikian, tak jarang sifat-sifat itu kelihatannya seperti bertentangan satu sama lain. Misalnya, Tuhan adalah *Al-Qahhar*, yang mendominasi dan mematahkan tulang musuh-musuhnya, dan *Al-Halim*, yang sangat melindungi; Dia adalah *Al-Qabid*, yang menyempitkan, dan *Al-Basit*, yang melapangkan; Dia adalah *Al-Khafidh*, yang merendahkan, dan *Al-Rafi‘*, yang mengagungkan. Nama-

nama Tuhan memainkan peran sentral dalam peribadatan Muslim: nama-nama itu dibaca, dihitung pada bulir-bulir tasbeih, dan diucapkan seperti mantra. Semua ini mengingatkan kaum Muslim bahwa Tuhan yang mereka sembah tidak bisa dicakup oleh kategori-kategori manusia dan mengelak dari definisi yang sederhana.

Rukun Islam yang pertama adalah syahadat, pengakuan keimanan seorang Muslim: “Aku bersaksi bahwa tidak ada tuhan kecuali Allah dan bahwa Muhammad utusan Allah.” Ini bukan sekadar penegasan atas eksistensi Tuhan tetapi sebuah pengakuan bahwa Allah merupakan satu-satunya realitas sejati, satu-satunya bentuk eksistensi sejati. Dia adalah satu-satunya realitas, keindahan, atau kesempurnaan sejati: semua wujud yang terlihat ada dan memiliki sifat-sifat seperti ini hanya meminjam keberadaan dan sifat tersebut dari wujud esensial ini. Mengucapkan penegasan ini menuntut kaum Muslim untuk mengintegrasikan kehidupan mereka dengan menjadikan Allah sebagai fokus dan prioritas tunggal mereka. Penegasan tentang keesaan Allah bukan sekadar penyangkalan atas kelayakan dewa-dewa, seperti *banat Allah* untuk disembah.

Mengatakan bahwa Allah itu satu bukan sekadar sebuah definisi numerik, melainkan seruan untuk menjadikan keesaan itu sebagai faktor pengendali kehidupan individu dan masyarakat. Keesaan Tuhan dapat terpantul dalam diri yang benar-benar terintegrasi. Akan tetapi, keesaan ilahi juga menuntut kaum Muslim untuk menghargai aspirasi keagamaan lain. Karena hanya ada satu Tuhan, maka semua agama wahyu pasti berasal darinya. Kepercayaan pada Realitas tunggal dan tertinggi bisa dikondisikan secara kultural dan diungkapkan oleh masyarakat yang berbeda dengan cara-cara yang berbeda, tetapi fokus semua peribadatan sejati harus diinspirasi oleh, dan diarahkan kepada, wujud yang oleh orang-orang Arab selalu disebut Allah. Salah satu nama Tuhan yang disebutkan di dalam Al-Quran adalah *Al-Nur*, cahaya. Dalam ayat-ayat yang terkenal ini, Tuhan adalah sumber semua pengetahuan dan sarana yang melaluinya manusia dapat menangkap kilasan tentang yang transenden:

*Allah (Pemberi) cahaya (kepada) langit dan bumi. Perumpamaan cahaya Allah, adalah seperti [ka], sebuah lubang yang tak tembus, yang di dalamnya ada pelita besar. Pelita itu di dalam kaca (dan) kaca itu seakan-akan bintang (yang bercahaya) seperti mutiara, yang dinyalakan dengan*

*minyak dari pohon yang banyak berkahnya, (yaitu) pohon zaitun yang tumbuh tidak di sebelah timur (sesuatu) dan tidak pula di sebelah baratnya, yang minyaknya (saja) hampir-hampir menerangi walaupun tidak disentuh api. Cahaya di atas cahaya.*<sup>28</sup>

Sisipan *ka* merupakan pengingat akan watak simbolik yang mendasar dalam setiap pembicaraan Al-Quran tentang Tuhan. *Al-Nur*, oleh karena itu, bukanlah Tuhan itu sendiri, tetapi merujuk kepada pencerahan yang dikaruniakannya pada suatu wahyu khusus (pelita) yang bersinar di hati seseorang (lubang). Cahaya itu sendiri tidak bisa disamakan sepenuhnya dengan salah seorang pembawanya, tetapi berlaku sama untuk semua. Sebagaimana ditafsirkan oleh para mufasir Muslim sejak hari-hari awal Islam, cahaya merupakan simbol yang sangat baik bagi Realitas ilahi, yang mentransendensi ruang dan waktu. Citra pohon zaitun di dalam ayat ini telah ditafsirkan sebagai perumpamaan bagi kesinambungan wahyu, yang tumbuh dari satu “akar” dan bercabang menjadi berbagai pengalaman keagamaan yang tidak bisa diidentifikasi atau dibatasi pada satu tradisi atau lokasi tertentu: ia tidak berasal dari Timur maupun dari Barat.

Ketika Waraqah ibn Naufal yang beragama Kristen itu telah menyatakan bahwa Muhammad adalah seorang nabi sejati, baik dirinya sendiri maupun Muhammad tidak berharap agar dia masuk Islam. Muhammad tak pernah meminta orang Yahudi atau Kristen untuk menganut agama Allah, kecuali jika mereka sendiri yang betul-betul menginginkannya, karena mereka telah memiliki kitab suci tersendiri yang juga autentik. Al-Quran tidak memandang pewahyuan sebagai pembatalan pesan-pesan dan pandangan-pandangan dari nabi terdahulu, tetapi justru menekankan kesinambungan pengalaman keagamaan umat manusia. Hal ini perlu ditegaskan karena toleransi bukanlah suatu kebajikan yang oleh banyak orang Barat masa kini dirasakan pantas untuk dinisbahkan kepada Islam. Namun sejak awal, cara pandang kaum Muslim terhadap wahyu tidaklah eksklusif pandangan orang Yahudi atau Kristen. Sikap tidak toleran dalam Islam yang banyak dicela orang pada masa kini tidak tumbuh dari visi yang bersaing tentang Tuhan, tetapi dari sumber yang lain:<sup>29</sup> kaum Muslim tidak toleran terhadap ketidakadilan, apakah itu dilakukan oleh pemimpin mereka sendiri—seperti Syah Muhammad Reza Pahlavi dari Iran—atau oleh negara-negara kuat di Barat. Al-Quran tidak mencela tradisi keagamaan lain sebagai hal yang

keliru atau tidak lengkap, tetapi menunjukkan bahwa setiap nabi baru selalu meneguhkan dan melanjutkan pandangan para pendahulunya. Al-Quran mengajarkan bahwa Tuhan telah mengirim para utusan kepada setiap umat manusia di muka bumi: sebuah hadis menyebutkan adanya 124.000 nabi seperti itu, sebuah angka simbolik yang menunjukkan ketakterbatasan. Al-Quran berulang-ulang menyatakan bahwa yang disampaikannya bukanlah suatu risalah yang sama sekali baru dan bahwa kaum Muslim harus menekankan keserumpunan mereka dengan agama-agama yang lebih tua:

*Dan janganlah kamu berdebat dengan Ahli Kitab, melainkan dengan cara yang paling baik, kecuali dengan orang-orang yang zalim di antara mereka, dan katakanlah: "Kami beriman kepada (kitab-kitab) yang diturunkan kepadamu; Tuhan kami dan Tuhanmu adalah satu; dan kami hanya kepada-Nya berserah diri." <sup>30</sup>*

Secara alamiah, Al-Quran memilih nabi-nabi yang terkenal di kalangan orang Arab—seperti Ibrahim, Nuh, Musa dan Isa, yang juga merupakan nabi-nabi Yahudi dan Kristen. Dalam kitab ini juga disebutkan tentang Nabi Hud dan Saleh, yang telah diutus kepada orang-orang Arab kuno Madian dan Tsamud. Kaum Muslim zaman sekarang meyakini bahwa andaikan Muhammad telah mengenal orang Hindu dan Buddha, tentu beliau akan memasukkan pula guru-guru religius mereka: setelah Nabi wafat mereka akan diberi kebebasan beragama sepenuhnya di dalam imperium Islam, sebagaimana yang berlaku bagi orang Yahudi dan Kristen. Berdasarkan prinsip yang sama, kaum Muslim berpendapat, Al-Quran juga akan menghormati para saman dan orang suci Indian Amerika atau orang Aborigin Australia.

Keyakinan Muhammad akan kesinambungan pengalaman keagamaan segera mendapat ujian. Setelah perpecahan dengan kaum Quraisy, kehidupan menjadi sulit bagi umat Muslim di Makkah. Para budak dan orang-orang merdeka yang tidak memiliki perlindungan kesukuan harus menjalani siksaan berat sehingga sebagiannya menemui ajal di bawah perlakuan itu. Klan hasyim diboikot dari ketersediaan pangan dalam upaya untuk membuat mereka tunduk. Dalam masa pengucilan inilah, Khadijah, istri tercinta Muhammad, meninggal dunia. Akhirnya, nyawa Muhammad sendiri juga terancam. Kaum pagan Arab di pemukiman utara Yatsrib mengundang kaum Muslim untuk meninggalkan klan mereka dan



beremigrasi ke sana. Ini benar-benar merupakan langkah yang belum pernah diambil oleh seorang Arab: suku telah menjadi nilai yang suci bagi orang Arab, penyeberangan semacam itu dipandang melanggar prinsip yang mendasar. Yatsrib sendiri telah tercabik-cabik oleh perang yang terus berkecamuk di antara berbagai kelompok suku, dan banyak kaum pagan yang siap menerima Islam sebagai solusi spiritual dan politik bagi persoalan yang mereka hadapi. Tiga suku Yahudi yang besar di pemukiman itu telah mempersiapkan pikiran kaum pagan untuk menerima monoteisme. Ini berarti mereka tidak akan setersinggung kaum Quraisy ketika dewa-dewa mereka direndahkan. Maka, pada musim panas tahun 622, sekitar tujuh puluh orang Muslim dan keluarga mereka berangkat menuju Yatsrib.

Setahun sebelum hijrah ke Yatsrib (atau Madinah, kota, sebagaimana disebut oleh umat Muslim), Muhammad telah mengadaptasikan agamanya agar menjadi lebih dekat kepada Yudaisme sebagaimana yang dipahaminya. Setelah bertahun-tahun bekerja sendirian, dia tentunya menanti kesempatan untuk hidup berdampingan dengan para penganut tradisi yang lebih tua dan mapan. Kemudian, kaum Muslim diperintahkan untuk berpuasa pada hari Penebusan Dosa bagi umat Yahudi. Orang Muslim dapat menikah dengan wanita Yahudi dan harus mematuhi beberapa aturan tentang makanan. Di atas semua itu, kaum Muslim kini shalat menghadap ke Yerusalem sebagaimana kaum Yahudi dan Kristen. Orang Yahudi Madinah adalah yang pertama bersedia memberikan kesempatan kepada Muhammad: kehidupan di oase itu telah menjadi sangat berat, dan seperti kebanyakan kaum pagan Madinah, mereka siap untuk memberi peluang baginya, terutama karena beliau bersikap sangat positif terhadap keyakinan mereka. Namun akhirnya, mereka beralih menentang Muhammad dan bergabung dengan kaum pagan yang memusuhi para pendatang baru dari Makkah itu. Kaum Yahudi memiliki alasan keagamaan dalam penolakan mereka: mereka berkeyakinan bahwa era kenabian telah berakhir. Mereka memang menanti seorang Mesias, namun tidak seorang pun dari kalangan Yahudi maupun Kristen pada tahap itu yang menduga bahwa sang Mesias itu adalah seorang nabi. Selain itu, mereka juga dimotivasi oleh pertimbangan-pertimbangan politik: di masa lalu mereka telah memegang kekuasaan di oase itu dengan cara berpihak kepada salah satu suku Arab yang tengah bertikai. Namun, Muhammad telah menggabungkan suku-suku ini dengan kaum Quraisy untuk membentuk *ummah* Muslim yang baru, sejenis suku-

super yang di dalamnya orang Yahudi ikut menjadi anggota. Begitu melihat posisi mereka mengalami kemunduran di Madinah, orang-orang Yahudi mengambil sikap bermusuhan. Mereka biasa berkumpul di masjid “untuk mendengarkan kisah-kisah kaum Muslim sambil tertawa dan mengejek mereka”.<sup>31</sup> Sangat mudah bagi mereka, dengan tingkat pengetahuan yang lebih tinggi tentang kitab suci, untuk menemukan celah-celah dalam kisah-kisah Al-Quran—yang beberapa di antaranya sangat berbeda dari versi biblikal. Mereka juga mencemooh kenabian Muhammad, mengatakan bahwa sangatlah aneh jika seorang manusia yang mengaku nabi tidak mampu menemukan untanya yang hilang.

Penolakan Yahudi terhadap Muhammad mungkin merupakan kekecewaan terbesar dalam hidupnya, dan menempatkan seluruh posisi keagamaannya dalam tanda tanya. Akan tetapi, sebagian Yahudi bersikap bersahabat dan bergabung dengan umat Muslim secara terhormat. Mereka mendiskusikan Alkitab dengan Muhammad dan menunjukkan kepadanya bagaimana cara menangkis kritik orang-orang Yahudi lainnya. Pengetahuan baru tentang kitab suci ini juga membantu Muhammad mengembangkan pandangan-pandangannya sendiri. Untuk pertama kalinya, Muhammad mempelajari kronologi pasti para nabi, yang sebelumnya masih samar baginya. Kini, dia dapat melihat pentingnya Ibrahim hidup sebelum era Musa atau Isa. Sebelumnya Muhammad mungkin berpikir bahwa orang Yahudi dan Kristen itu menganut satu agama yang sama, tetapi kini dia telah belajar bahwa di antara mereka terdapat perbedaan pandangan yang serius. Bagi pengamat luar seperti orang-orang Arab, tampaknya tak banyak pilihan di antara kedua posisi itu, dan tampak masuk akal pula untuk membayangkan bahwa pengikut Taurat dan Injil telah memasukkan unsur-unsur yang tidak autentik ke dalam *hanifiyyah*—agama murni Ibrahim—seperti hukum lisan yang dikembangkan oleh para rabi dan doktrin Trinitas yang tak bisa diterima itu. Muhammad juga belajar bahwa di dalam kitab suci mereka sendiri, bangsa Yahudi disebut sebagai kaum yang tidak beriman, yang telah beralih kepada keberhalaan dengan menyembah patung lembu emas. Polemik tentang bangsa Yahudi di dalam Al-Quran cukup panjang lebar dan memperlihatkan betapa kaum Muslim telah merasa terancam akibat penolakan Yahudi ini, meskipun Al-Quran tetap mengajarkan bahwa tidak semua “kaum yang menerima wahyu terdahulu”<sup>32</sup> telah terjerumus ke dalam kesesatan dan bahwa pada dasarnya semua agama itu satu.

Dari orang-orang Yahudi Madinah yang bersikap bersahabat, Muhammad juga belajar tentang kisah Ismail, putra sulung Ibrahim. Di dalam Alkitab, Ibrahim mempunyai anak laki-laki dari selirnya Hajar. Ketika Sarah telah melahirkan Ishak, dia menjadi sangat cemburu dan menuntut agar Ibrahim mengusir Hajar dan Ismail. Untuk menghibur Ibrahim, Tuhan berjanji bahwa Ismail juga akan menjadi bapak sebuah bangsa yang besar. Orang Yahudi Arab telah menambahkan legenda-legenda lokal mereka sendiri kepada kisah itu dengan menyatakan bahwa Ibrahim meninggalkan Hajar dan Ismail di lembah Makkah, dan Tuhan memberi perlindungan kepada mereka di sana dengan cara memancarkan mata air suci Zamzam ketika anak kecil itu nyaris mati kehausan. Kemudian, Ibrahim mengunjungi Ismail dan mereka berdua mendirikan Ka'bah, bangunan suci pertama bagi Tuhan Yang Esa. Ismail telah menjadi bapak bangsa Arab, dan, seperti halnya orang-orang Yahudi, mereka juga keturunan Ibrahim. Ini tentu merupakan sesuatu yang menyenangkan untuk didengar oleh Muhammad: setelah mempersembahkan kepada orang Arab kitab suci dalam bahasa mereka sendiri, sekarang dia pun telah menemukan akar keimanan mereka dalam keyakinan para leluhur.

Pada Januari 624, ketika semakin jelas bahwa permusuhan orang Yahudi Madinah bersifat permanen, agama baru ini menegaskan kemandiriannya. Kaum Muslim diperintahkan untuk melaksanakan shalat dengan berkiblat ke Ka'bah, bukan lagi ke Yerusalem. Perubahan arah kiblat shalat ini telah disebut sebagai langkah keagamaan Muhammad yang paling kreatif. Dengan menghadapkan diri ke arah Ka'bah, yang bebas dari pengaruh kedua wahyu terdahulu, kaum Muslim secara tegas menyatakan bahwa mereka tidak beraliansi dengan agama mana pun yang sudah ada sebelumnya, tetapi menyerahkan diri mereka hanya kepada Allah semata. Mereka justru kembali ke agama primordial Ibrahim, *muslim* pertama yang menyerahkan diri kepada Allah dan mendirikan rumah sucinya:

*Dan mereka berkata, "Hendaklah kamu menjadi penganut agama Yahudi atau Nasrani, niscaya kamu mendapat petunjuk." Katakanlah, "Tidak, bahkan (kami mengikuti) agama Ibrahim yang lurus. Dan bukanlah dia (Ibrahim) dari golongan orang musyrik."*

*Katakanlah (hai orang-orang mukmin), "Kami beriman kepada Allah dan apa yang diturunkan kepada kami, dan apa yang*

*diturunkan kepada Ibrahim, Ismail, Ishak, Yakub, dan anak cucunya, dan apa yang diberikan kepada Musa dan Isa serta apa yang diberikan kepada nabi-nabi dari Tuhannya. Kami tidak membedakan seorang pun di antara mereka dan kami hanya tunduk patuh kepada-Nya.”<sup>33</sup>*

Sungguh adalah perbuatan *syirk* jika orang lebih memilih tafsiran tentang kebenaran yang semata berasal dari manusia daripada Tuhan itu sendiri.

Kaum Muslim menghitung awal kalender mereka tidak dari tahun kelahiran Muhammad atau dari tahun turunnya wahyu pertama—karena memang tak ada sesuatu yang baru dalam hal-hal ini—melainkan dari tahun terjadinya peristiwa hijrah (migrasi ke Madinah) ketika kaum Muslim mulai menjalankan rencana ilahi dalam sejarah dengan menjadikan Islam sebuah realitas politik. Kita telah menyaksikan bahwa Al-Quran mengajarkan bahwa semua umat beragama mengemban tugas menegakkan masyarakat yang adil dan merata, dan kaum Muslim berupaya menjalankan panggilan politis ini dengan sangat serius. Sejak awal, Muhammad tidak pernah bermaksud menjadi seorang pemimpin politik, tetapi kejadian-kejadian yang tak pernah terduga sebelumnya telah mendorongnya masuk ke dalam solusi politik yang sepenuhnya baru bagi orang Arab. Selama sepuluh tahun antara hijrah hingga wafatnya pada tahun 632, Muhammad dan kaum Muslim generasi pertama terlibat dalam pertempuran tragis untuk bertahan melawan musuh-musuh di Madinah dan kaum Quraisy di Makkah, yang semuanya begitu bernafsu untuk menghancurkan *ummah*.

Di Barat, Muhammad sering ditampilkan sebagai panglima perang, yang mendesakkan Islam kepada dunia yang enggan menerimanya dengan kekuatan militer. Namun, kenyataannya sungguh berbeda. Muhammad berperang untuk mempertahankan nyawanya, sambil mengembangkan sebuah teologi peperangan demi keadilan menurut Al-Quran yang tentunya bisa disepakati kebanyakan orang Kristen, dan tidak pernah memaksa siapa pun untuk berpindah ke agamanya. Al-Quran pun dengan tegas menyatakan bahwa “tak ada paksaan dalam beragama”. Di dalam Al-Quran, perang dipandang sebagai sesuatu yang mesti di jauhi: satu-satunya perang yang diizinkan adalah perang untuk mempertahankan diri. Kadang kala perang diperlukan untuk menegakkan nilai-nilai yang pantas, sebagaimana orang Kristen meyakini tentang perlunya perang melawan hitler. Muhammad

memiliki bakat politik tingkat tinggi. Di akhir hayatnya, mayoritas suku-suku Arab telah bergabung ke dalam *ummah*, meskipun, seperti yang diketahui persis oleh Muhammad, *islâm* mereka kebanyakan masih bersifat nominal atau di permukaan saja. Pada tahun 630, Makkah membuka pintu gerbangnya kepada Muhammad yang berhasil mengambil alih kota itu tanpa pertumpahan darah. Pada tahun 632, beberapa saat sebelum wafat, Muhammad melaksanakan apa yang disebutnya *Hujjatul Wada'* (haji Perpisahan). Dalam kesempatan itu, beliau melakukan Islamisasi atas ritus *hajj* kaum pagan Arab kuno dan menjadikan ziarah yang sangat disenangi orang-orang Arab ini sebagai rukun Islam yang kelima.

Setiap Muslim berkewajiban melaksanakan ibadah haji setidaknya-tidaknya satu kali dalam seumur hidup jika mampu. Secara alamiah para jamaah haji akan mengenang Muhammad, tetapi ritus-ritus itu telah ditafsirkan untuk mengingatkan mereka kembali kepada Ibrahim, Hajar, dan Ismail daripada Nabi mereka sendiri. Meski kelihatan ganjil bagi orang luar—seperti halnya ritus religius dan sosial asing lainnya—ritus ini mampu membangkitkan pengalaman keagamaan yang kuat dan dengan sempurna mengekspresikan aspek-aspek komunal dan personal dari spiritualitas Islam. Pada masa sekarang, banyak di antara jamaah haji yang berkumpul pada waktu tertentu di Makkah bukanlah orang Arab, melainkan mereka telah mampu mengubah upacara Arab kuno itu menjadi tradisi mereka sendiri. Ketika berkumpul di Ka'bah, mengenakan pakaian ihram yang menghilangkan semua perbedaan ras atau kelas sosial, mereka merasa terbebas dari jerat egoistik kehidupan sehari-hari dan menyatu di dalam sebuah komunitas yang memiliki satu fokus dan orientasi. Mereka bersama-sama menggemakan: “Aku memenuhi panggilan-Mu, ya Allah,” sebelum berthawaf mengelilingi bangunan suci itu. Makna esensial dari ritus ini dipaparkan dengan baik oleh Ali Syari'ati, filosof Iran kontemporer:

Tatkala berthawaf dan bergerak mendekati Ka'bah, engkau akan merasa bagaikan anak sungai yang bergabung dengan sebuah sungai besar. Dihanyutkan ombak, kau tak bisa menyentuh tanah. Engkau tiba-tiba mengambang, terbawa oleh arus itu. Ketika semakin mendekat ke pusat, tekanan dari keramaian orang mendesak begitu kuat sehingga engkau seakan-akan diberi sebuah kehidupan baru. Kini, engkau menjadi bagian dari Orang Banyak; kini engkau adalah seorang Manusia, hidup dan abadi .... Ka'bah adalah mentari dunia yang wajahnya menarik engkau masuk ke dalam orbitnya.

Engkau telah menjadi bagian dari sistem universal ini. Dengan berthawaf mengelilingi Allah, engkau akan segera terlupa pada diri sendiri .... Engkau telah berubah menjadi partikel yang perlahan-lahan lebur dan sirna. Ini adalah puncak cinta absolut.<sup>34</sup>

Orang Yahudi dan Kristen juga telah menekankan spiritualitas komunitas. Ibadah haji menawarkan kepada setiap individu Muslim pengalaman integrasi personal dalam konteks *ummah*, dengan Tuhan sebagai porosnya. Seperti dalam kebanyakan agama, perdamaian dan keselarasan merupakan tema-tema ziarah yang penting, dan ketika jamaah haji memasuki tempat suci itu, kekerasan dalam berbagai bentuknya dilarang. Jamaah haji bahkan tidak diperbolehkan membunuh serangga atau mengucapkan kata yang kasar. Oleh sebab itu, seluruh Dunia Islam merasa terkejut ketika pada musim haji tahun 1987, jamaah dari Iran menyulut kerusuhan sehingga 402 orang terbunuh dan 649 orang luka-luka.

Muhammad wafat secara tiba-tiba setelah menderita sakit yang tidak lama pada tahun 632. Setelah wafatnya, beberapa orang Badui berusaha melepaskan diri dari *ummah*, tetapi kesatuan politik di Arabia tetap terjaga. Akhirnya, suku-suku yang keras kepala pun menerima agama Tuhan yang satu: keberhasilan Muhammad yang menakjubkan itu telah menunjukkan kepada orang-orang Arab bahwa paganisme yang telah melayani mereka dengan baik selama berabad-abad sudah tidak sesuai lagi untuk dunia modern. Agama Allah memperkenalkan etos kasih sayang yang merupakan ciri agama yang lebih maju: persaudaraan dan keadilan sosial merupakan kebajikan yang diutamakannya. Egalitarianisme yang kuat akan senantiasa mencirikan cita-cita Islam.

Dalam masa kehidupan Muhammad, cita-cita ini juga mencakup persamaan gender. Pada zaman sekarang telah menjadi kecenderungan umum di Barat untuk menggambarkan Islam sebagai agama yang secara inheren bersifat misoginis, tetapi, sebagaimana Kristen, agama Allah pada dasarnya berpandangan positif terhadap perempuan. Pada masa jahiliah, periode pra-Islam, bangsa Arab telah melestarikan sikap terhadap perempuan yang telah berlaku sejak sebelum Zaman Kapak. Poligami, misalnya, menjadi kelaziman, dan istri-istri tetap tinggal di rumah bapaknya. Kaum wanita elit memiliki kekuasaan dan prestise yang besar—istri pertama Muhammad,

Khadijah, misalnya, adalah pedagang yang berhasil—tetapi mayoritas memiliki kedudukan yang setara dengan budak; mereka tak memiliki hak politik maupun hak asasi, dan pembunuhan bayi perempuan berlaku di mana-mana. Kaum wanita termasuk di antara para pengikut awal Muhammad, dan emansipasi mereka menjadi proyek yang diprioritaskannya. Al-Quran secara tegas melarang pembunuhan anak-anak perempuan dan mencela orang-orang Arab yang bersedih jika mendapat anak perempuan. Al-Quran juga memberikan perempuan hak-hak hukum dalam soal warisan dan perceraian: kebanyakan wanita Barat tak memiliki sesuatu yang setara dengan ini hingga abad kesembilan belas.

Muhammad mendorong wanita untuk berperan aktif dalam urusan-urusan *ummah*. Mereka berani mengungkapkan pendapat karena yakin bahwa suara mereka akan diperhatikan. Dalam suatu kesempatan, misalnya, kaum wanita Madinah pernah mengeluh kepada Nabi bahwa kaum pria melebihi mereka dalam mempelajari Al-Quran dan meminta beliau untuk membantu mereka mengejar ketertinggalan itu. Ini dipenuhi oleh Muhammad. Salah satu pertanyaan mereka yang paling penting adalah mengapa Al-Quran hanya menyapa kaum pria, padahal wanita juga taat kepada Tuhan. Hasilnya adalah turunnya wahyu yang menyapa kaum wanita seperti halnya kaum pria dan menekankan persamaan moral dan spiritual kedua jenis itu.<sup>35</sup> Sejak itu, Al-Quran cukup sering menyapa kaum wanita secara eksplisit, sesuatu yang jarang terjadi di dalam kitab suci Yahudi maupun Nasrani.

Sayangnya, sebagaimana yang terjadi pada Kristen, agama kemudian dibajak oleh kaum pria yang menafsirkan teks-teks itu dengan cara yang berpandangan negatif terhadap kaum wanita. Al-Quran tidak menetapkan hijab, kecuali atas istri Muhammad, sebagai penanda atas status mereka. Akan tetapi, begitu Islam menempati posisinya di dalam dunia ber peradaban, kaum Muslim mengadopsi adat Oikumene yang menempatkan kaum wanita pada status warga kelas dua. Mereka mengadopsi kebiasaan Persia dan Kristen Byzantium untuk menutup wajah kaum wanita dan mengurung mereka di dalam *harem*. Dengan cara ini, kaum wanita menjadi terpinggirkan. Pada masa kekhalifahan Abbasiyah (750-1258), kedudukan kaum wanita Muslim menjadi sama jeleknya dengan rekan-rekan mereka di kalangan masyarakat Yahudi dan Kristen.

Pada masa sekarang, para feminis Muslim menuntut kaum pria untuk kembali kepada semangat asli Al-Quran.

Ini mengingatkan kita bahwa, seperti agama-agama lain, Islam dapat ditafsirkan ke dalam sejumlah cara yang berbeda; akibatnya berkembanglah berbagai sekte dan aliran. Yang pertama di antaranya—yakni antara Sunnah dan Syiah—terbentuk dalam persaingan memperebutkan kepemimpinan politik setelah mangkatnya Muhammad yang terjadi secara tiba-tiba itu. Abu Bakar, sahabat dekat Muhammad, mendapat dukungan mayoritas, namun sebagian orang yakin bahwa sebenarnya Nabi sendiri telah menghendaki Ali ibn Abi Thalib, saudara sepupu dan menantunya, untuk menjadi penggantinya (*khalifah*). Ali sendiri menerima kepemimpinan Abu Bakar, tetapi selama beberapa tahun kemudian dia tampaknya telah menjadi fokus kesetiaan orang-orang yang tidak menyetujui kebijakan tiga khalifah pertama: Abu Bakar, Umar ibn al-Khattab, dan Usman ibn Affan. Akhirnya, Ali menjadi khalifah keempat pada tahun 656: orang Syiah menyebutnya Imam atau Pemimpin pertama *ummah*.

Karena menyangkut soal kepemimpinan, perpecahan Sunni dan Syii lebih bersifat politik ketimbang doktrinal, dan ini menandai makna penting politik di dalam Islam, termasuk konsepsinya tentang Tuhan. Syiah Ali (para pengikut Ali) tetap menjadi minoritas dan mengembangkan keteguhan menentang, ditipologikan oleh figur tragis Husain ibn Ali, cucu Muhammad, yang menolak mengakui Bani Umayyah (yang merebut tampuk kekhalifahan setelah wafatnya Ali ibn Abi Thalib). Husain dibunuh bersama dengan sejumlah kecil pendukungnya oleh khalifah Yazid pada tahun 680 di Padang Karbala, dekat Kufah di wilayah Irak modern. Semua umat Muslim menganggap pembunuhan tak bermoral atas Husain ini sebagai horor yang menakutkan. Husain menjadi pahlawan di kalangan Syiah dan pengingat akan perlunya menentang tirani sekalipun hingga mengurbankan nyawa. Pada masa itu, kaum Muslim telah mulai mendirikan imperium mereka. Empat khalifah pertama telah memusatkan perhatian pada penyebaran Islam ke imperium Persia dan Byzantium yang kala itu tengah mengalami kemunduran. Baru kemudian di bawah pemerintahan Umayyah, ekspansi berlanjut hingga mencapai kawasan Asia dan Afrika Utara. ekspansi itu kini tidak saja diilhami oleh agama, tetapi juga oleh semangat imperialisme Arab.



Tak seorang pun di dalam imperium baru itu dipaksa menganut Islam; bahkan, selama satu abad setelah wafatnya Muhammad, perpindahan agama tidak terlalu diupayakan dan, sekitar tahun 700, justru dilarang secara hukum: kaum Muslim pada saat itu berkeyakinan bahwa Islam diturunkan hanya untuk orang Arab, seperti halnya Yudaisme hanya untuk anak-anak Yakub. Sebagai Ahli Kitab, orang Yahudi dan Kristen diberi kebebasan beragama sebagai *dhimmi*, kelompok minoritas yang dilindungi. Ketika khalifah Abbasiyah mulai mengupayakan perpindahan agama, banyak orang Semit dan Aria yang hidup di dalam imperium bersemangat menerima agama baru itu. Keberhasilan ini bagi Islam sama formatifnya dengan penyaliban Yesus di dalam Kristen.

Politik bukanlah sesuatu yang berada di luar kehidupan keagamaan pribadi seorang Muslim, seperti dalam Kristen yang menaruh curiga terhadap kesuksesan duniawi. Kaum Muslim memandang diri mereka berkewajiban untuk mewujudkan masyarakat yang adil sesuai dengan kehendak Tuhan. *Ummah* memiliki makna sakramental sebagai “tanda” bahwa Tuhan telah merahmati upaya membebaskan manusia dari penindasan dan ketidakadilan; kesehatan politik *ummah* dalam spiritualitas kaum Muslim menempati posisi yang hampir sama dengan suatu pilihan teologis (Katolik, Protestan, Metodis, Baptis) dalam kehidupan seorang Kristen. Jika orang Kristen merasa aneh dengan pandangan politik Muslim, mereka mesti sadar bahwa kegemaran mereka untuk terlibat dalam perdebatan teologis yang musykil kelihatan sama anehnya menurut pandangan orang Yahudi dan Muslim.

Oleh karena itu, pada tahun-tahun awal sejarah Islam, spekulasi tentang kodrat Tuhan sering lahir dari perbincangan politik tentang kekhalifahan dan kekuasaan. Perdebatan intelektual tentang siapa dan bagaimana seseorang harus memimpin *ummah* merupakan perdebatan penting dalam Islam yang dapat disetarakan dengan perdebatan soal Yesus sang manusia dan hakikatnya di dalam Kristen. Setelah periode empat khalifah pertama, kaum Muslim menyadari bahwa kini mereka hidup di dunia yang sangat berbeda dari masyarakat Madinah yang kecil dan terus-terusan berperang itu. Kini, mereka adalah penguasa di sebuah imperium yang terus berkembang, dan pemimpin-pemimpin mereka tampak termotivasi oleh keduniaan dan ketamakan. Para aristokrat dan penghuni istana hidup dalam

kemewahan dan korupsi, sangat berbeda dari kehidupan sederhana yang dijalani Nabi dan para Sahabatnya. Kaum Muslim yang paling saleh menentang pihak penguasa dengan pesan sosialis Al-Quran dan berupaya menjadikan Islam tetap relevan dengan kondisi baru itu. Berbagai paham dan sekte-sekte yang berbeda bermunculan.

Solusi yang paling populer ditawarkan oleh para fuqaha dan ahli hadis yang berupaya untuk kembali kepada idealisme Muhammad dan *khulafa' al-rasyidun*. Ini mengakibatkan pembentukan hukum syariat, undang-undang serupa Taurat yang didasarkan pada Al-Quran serta kehidupan dan ucapan Nabi. Pada saat itu telah beredar sejumlah besar tradisi lisan tentang ucapan (hadis) dan perbuatan (Sunnah) Muhammad dan para Sahabatnya. Tradisi-tradisi ini telah dikumpulkan selama abad kedelapan dan kesembilan oleh sejumlah editor. Yang paling terkemuka di antara mereka adalah Ismail Al-Bukhari dan Muslim ibn Al-hijaj Al-Qusyairi. Karena Muhammad diyakini telah berserah diri secara sempurna kepada Allah, dia menjadi teladan dalam kehidupan sehari-hari kaum Muslim. Meneladani cara Muhammad berbicara, mencintai, makan, membersihkan diri, dan beribadah, dapat membantu kaum Muslim untuk menjalani kehidupan yang peka terhadap keilahian. Dengan menjalani hidup seperti Nabi, mereka berharap untuk mencapai ketundukan batin Nabi kepada Allah. Maka, ketika seorang Muslim mengikuti sunnah dengan saling mengucapkan, “*Assalamu‘alaikum*” (semoga keselamatan dilimpahkan kepadamu) sebagaimana yang biasa dilakukan Nabi, ketika mereka bersikap baik terhadap binatang, menyantuni anak yatim dan fakir miskin, berbuat baik dan jujur dalam pergaulan mereka dengan orang lain sebagai tindakan yang meneladani Nabi, mereka menjadi ingat kepada Allah. Tindakan lahiriah ini tidak dipandang sebagai tujuan akhir, tetapi hanya sebagai sarana untuk mencapai takwa, “kesadaran akan Allah” yang diterangkan dalam Al-Quran dan dijalani oleh Nabi, berupa ingatan yang tak henti-hentinya kepada Tuhan (zikir). Banyak perdebatan di sekitar kesahihan Sunnah dan hadis: sebagian di antaranya dianggap lebih autentik daripada yang lain. Akan tetapi, sesungguhnya persoalan keabsahan historis dapat dikesampingkan jika dihadapkan dengan fakta betapa efektifnya tradisi-tradisi itu, yang telah terbukti mampu menghadirkan rasa sakramental tentang yang ilahi dalam kehidupan jutaan umat Muslim selama berabad-abad.

Hadis atau kumpulan ajaran Nabi selain berkenaan dengan persoalan sehari-hari, juga menyangkut persoalan metafisika, kosmologi, dan teologi. Sebagian dari ajaran ini diyakini merupakan firman Tuhan sendiri kepada Muhammad (hadis *qudsi*). Hadis *qudsi* menekankan kedekatan dan kehadiran Tuhan di dalam diri seorang yang beriman. Salah satu hadis terkenal, misalnya, menguraikan tahapan-tahapan pemahaman seorang Muslim tentang kehadiran ilahi yang seolah hampir berinkarnasi dalam dirinya: dimulai dengan menaati perintah-perintah Al-Quran dan syariat, lalu meningkat ke arah amal baik yang dilakukan secara sukarela:

*Tidaklah seorang hamba-Ku mendekatkan diri kepada-Ku dengan (mengamalkan) apa yang paling Aku sukai dari yang Kuwajibkan kepadanya. Dan tidaklah seorang hamba-Ku selalu mendekatkan dirinya kepada-Ku dengan (mengamalkan) perbuatan-perbuatan yang dianjurkan terkecuali Aku akan mencintainya. Maka jika Aku mencintainya, Aku akan menjadi telinganya (yang dipergunakannya) untuk mendengar, matanya untuk melihat, tangannya untuk memegang, dan kakinya untuk berjalan.*<sup>36</sup>

Sebagaimana dalam Yudaisme dan Kristen, Tuhan yang transenden juga merupakan kehadiran imanen yang dapat ditemukan di dunia. Seorang Muslim dapat menanamkan rasa kehadiran ilahi ini melalui cara-cara yang sangat mirip dengan yang ditemukan oleh kedua agama yang lebih tua itu.

Seorang Muslim yang menegakkan kesalehan berdasarkan teladan Muhammad secara umum disebut sebagai *ahl al-hadits*, kaum tradisionis. Mereka menarik bagi orang awam karena etika mereka yang sangat egalitarian. Mereka menentang kemewahan pemerintahan Dinasti Umayyah dan Abbasiyah, tetapi bukan dalam bentuk taktik-taktik revolusioner Syiah. Mereka tidak percaya bahwa khalifah haruslah seorang yang memiliki kualitas spiritual yang luar biasa: khalifah hanyalah seorang administrator pemerintahan. Sungguhpun demikian, dengan menekankan kesucian Al-Quran dan Sunnah, setiap Muslim memiliki sarana untuk berhubungan langsung dengan Tuhan dan berpotensi untuk menjadi sangat kritis terhadap kekuatan absolut. Tak dibutuhkan kasta pendeta untuk bertindak sebagai perantara. Setiap Muslim bertanggung jawab di hadapan Tuhan atas nasib dan peruntungannya sendiri.

Di atas segalanya, kaum tradisionis mengajarkan bahwa Al-Quran adalah sebuah realitas abadi, seperti halnya Taurat atau logos, yang dalam beberapa hal menyangkut Tuhan itu sendiri; realitas itu telah bersemayam di dalam pikirannya jauh sebelum waktu berawal. Doktrin mereka tentang ketakterciptaan Al-Quran mengandung pengertian bahwa ketika kitab itu dibaca, umat Muslim bisa secara langsung mendengar Tuhan Yang Mahagaib. Al-Quran mewakili kehadiran Tuhan di tengah-tengah mereka. Firmannya berada di bibir mereka pada saat mereka membaca kata-kata suci di dalam kitab itu, dan ketika mereka memegang mushaf Al-Quran, mereka seakan-akan menyentuh kesucian itu sendiri. Orang Kristen terdahulu memiliki gagasan tentang Yesus sang manusia dalam cara yang sama:

Apa yang telah ada sejak semula,  
yang telah kami dengar,  
yang telah kami lihat dengan mata kami,  
yang telah kami saksikan  
dan yang telah kami raba dengan tangan kami  
tentang Firman hidup—  
itulah yang kami tuliskan kepada kamu.<sup>37</sup>

Pembahasan tentang status pasti Yesus, sang Firman, telah sangat menyibukkan orang Kristen. Kini, kaum Muslim pun mulai memperdebatkan sifat Al-Quran: dalam pengertian yang bagaimana naskah berbahasa Arab itu menjadi Firman Tuhan? Sebagian Muslim memandang pengagungan Al-Quran sebagai sesuatu yang berlebihan seperti halnya kelompok Kristen yang tidak bisa menerima gagasan bahwa Yesus adalah inkarnasi logos.

Akan tetapi, Syiah secara perlahan-lahan mengembangkan gagasan yang lebih dekat kepada konsep Inkarnasi Kristen. Setelah kematian Husain yang tragis, orang Syiah semakin yakin bahwa hanya keturunan ayah Husain, yakni Ali ibn Abi Thalib, yang mesti memimpin *ummah*, dan mereka menjadi sekte yang semakin terlihat jelas di dalam Islam. Sebagai sepupu dan menantunya, Ali memiliki hubungan darah ganda dengan Muhammad. Karena tidak seorang pun dari putra Muhammad yang bertahan hidup, Ali menjadi kerabat laki-laki utamanya. Di dalam Al-Quran, Nabi sering memohonkan rahmat bagi keturunannya. Orang Syiah memperluas pengertian tentang rahmat suci ini dan berkeyakinan bahwa hanya anggota

keluarga Nabi melalui garis keluarga Ali yang memiliki pengetahuan (*'ilm*) sejati tentang Tuhan. Hanya mereka yang mampu memberikan bimbingan suci kepada *ummah*. Jika seorang keturunan Ali berkuasa, kaum Muslim dapat berharap akan menapaki zaman keemasan bagi keadilan dan *ummah* akan dibimbing sesuai dengan kehendak Tuhan.

Antusiasme terhadap pribadi Ali berkembang dalam cara yang mengejutkan. Beberapa kelompok Syiah radikal meninggikan Ali dan keturunannya ke tingkat yang bahkan lebih tinggi daripada Muhammad sendiri dan memberi mereka status semi-ilahiah. Mereka mengambil tradisi Persia kuno mengenai keluarga pilihan keturunan-dewa yang akan mewarisi kemuliaan suci dari satu generasi ke generasi. Menjelang akhir periode Umayyah, sebagian orang Syiah mulai berkeyakinan bahwa *'ilm* yang autoritatif hanya dapat ditemukan dalam satu garis keturunan Ali tertentu. Kaum Muslim hanya mungkin mendapati pribadi yang dipilih oleh Tuhan sebagai imam (pemimpin) sejati bagi *ummah* di dalam keluarga ini. Apakah pribadi itu berkuasa secara politis atau tidak, bimbingannya tetap dibutuhkan secara mutlak sehingga setiap Muslim berkewajiban untuk mencarinya dan menerima kepemimpinannya. Karena imam-imam ini dipandang sebagai sumber perpecahan, para khalifah menganggap mereka musuh negara: menurut kaum Syiah, sebagian dari imam itu diracuni dan sebagian lainnya terpaksa menyembunyikan diri. Ketika seorang imam wafat, dia akan memilih satu di antara keturunannya untuk menerima warisan *'ilm*. Lambat laun, para imam itu dipuja sebagai *avatar* ilahi: masing-masing mereka menjadi “bukti” (*hujjah*) kehadiran Tuhan di bumi dan, dalam pengertian yang misterius, membuat yang ilahi berinkarnasi di dalam diri manusia. Kata-katanya, keputusan dan perintah-perintahnya berasal dari Tuhan. Sebagaimana orang Kristen memandang Yesus sebagai Jalan, Kebenaran, dan Cahaya yang bisa membimbing manusia menuju Tuhan, orang Syiah memuja imam-imam mereka sebagai gerbang (*bab*) menuju Tuhan, Jalan (*sabil*), dan Pembimbing setiap generasi.

Berbagai aliran Syiah mengurai silsilah suci itu secara berbeda-beda. Syiah Dua Belas Imam, misalnya, memuliakan dua belas keturunan Ali lewat garis Husain, hingga pada tahun 939, imam terakhir bersembunyi dan menghilang dari masyarakat; tak ada lagi keturunan setelah dia, sehingga garis itu pun terputus. Syiah Ismailiyah, yang dikenal pula sebagai Syiah

Tujuh, meyakini bahwa imam ketujuh dalam garis inilah yang merupakan imam terakhir. Paham tentang Al-Mahdi muncul di kalangan Syiah Dua Belas yang meyakini bahwa imam kedua belas atau imam yang gaib itu akan kembali untuk menahbiskan zaman kegemilangan. Ini merupakan gagasan yang berbahaya. Bukan hanya subversif secara politis, melainkan gagasan ini cenderung untuk ditafsirkan secara kasar dan gampang. Oleh karena itu, kalangan Syiah yang lebih ekstrem mengembangkan tradisi esoterik berdasarkan penafsiran simbolik terhadap Al-Quran, seperti yang akan kita saksikan pada bab mendatang. Keyakinan mereka terlalu musykil bagi mayoritas Muslim, yang tidak dapat menerima gagasan tentang inkarnasi, sehingga Syiah biasanya terdapat di kalangan kelas yang lebih aristokratis dan intelektual. Sejak Revolusi Iran, orang Barat cenderung melihat Syiah sebagai sekte Islam yang secara inheren bersifat fundamentalis. Ini penilaian yang tidak akurat. Syiah telah berkembang menjadi tradisi yang canggih. Sesungguhnya, Syiah memiliki banyak kesamaan dengan kaum Muslim yang secara sistematis berupaya mengaplikasikan argumen-argumen rasional terhadap Al-Quran. Kaum rasionalis ini, yang dikenal sebagai Mu'tazilah, membentuk kelompok tersendiri; mereka juga memiliki komitmen politik yang teguh: seperti kaum Syiah, orang-orang Mu'tazilah sangat kritis terhadap gaya hidup mewah para penguasa dan sering aktif secara politis menentang kemapanan.

Persoalan politik mengilhami perdebatan teologis tentang pengaturan Tuhan atas urusan-urusan manusia. Para pendukung Dinasti Umayyah secara tidak jujur mengklaim bahwa perilaku tidak Islami mereka bukan merupakan kesalahan mereka, melainkan karena Tuhan telah menakdirkan mereka untuk menjadi jenis manusia yang demikian. Al-Quran memiliki konsepsi yang sangat kukuh tentang kemahakuasaan Tuhan, dan banyak teks yang bisa dipakai untuk mendukung pandangan predestinasi ini. Namun, Al-Quran secara seimbang menekankan tentang tanggung jawab manusia: *Sesungguhnya, Tuhan tidak akan mengubah keadaan mereka, kecuali mereka mengubahnya sendiri.* Oleh karena itu, para pengkritik kelompok penguasa menekankan kehendak bebas dan tanggung jawab moral. Penganut Mu'tazilah mengambil jalan tengah dan melepaskan diri (*i'tazala*) dari posisi ekstrem. Mereka membela kehendak bebas dengan tujuan memelihara watak etis manusia. Seorang Muslim yang meyakini bahwa Tuhan berada di atas pandangan manusia tentang benar dan salah berarti

tidak mempercayai keadilannya. Tuhan yang melanggar semua prinsip yang masuk akal hanya karena dia adalah Tuhan justru lebih parah daripada seorang khalifah tiran. Sebagaimana kaum Syiah, Mu'tazilah juga menyatakan bahwa keadilan adalah esensi Tuhan: dia tidak *dapat* menzalimi seseorang; dia tidak *dapat* melakukan sesuatu yang bertentangan dengan akal.

Di sini, mereka memasuki perbedaan pendapat dengan kaum tradisionis yang berpandangan bahwa dengan menjadikan manusia sebagai penentu dan pencipta perbuatannya sendiri, maka orang-orang Mu'tazilah telah merendahkan kekuasaan Tuhan. Mereka menuduh kaum Mu'tazilah telah menjadikan Tuhan *terlalu* rasional dan sangat mirip dengan seorang manusia. Kelompok tradisionis menganut doktrin predestinasi dengan maksud menekankan kodrat Tuhan yang secara esensial tidak bisa dipahami: kalau kita mengklaim dapat memahaminya, tentu itu bukanlah Tuhan melainkan sekadar proyeksi pikiran manusia. Tuhan melampaui segala pandangan manusia tentang kebaikan maupun kejahatan dan tidak terikat pada standar-standar dan harapan kita: suatu tindakan dikatakan jahat atau tidak adil karena Tuhan telah memutuskaninya demikian, bukan karena nilai-nilai manusia memiliki dimensi transenden yang juga berlaku pada Tuhan. Kaum Mu'tazilah keliru menyatakan bahwa keadilan, yang sepenuhnya merupakan idealisme manusia, merupakan esensi Tuhan.

Persoalan predestinasi dan kehendak bebas, yang juga menjadi perdebatan di kalangan Kristen, memperlihatkan kesulitan utama dalam gagasan tentang Tuhan yang personal. Tuhan yang impersonal, semacam Brahman, dapat lebih mudah dikatakan berada di atas kategori "baik" atau "buruk", yang dipandang sebagai cadar bagi keilahian yang tak terpahami. Namun, konsepsi tentang Tuhan yang secara misterius merupakan pribadi yang terlibat dalam sejarah manusia membuat dirinya terbuka untuk dikritik. Terlalu mudah untuk menjadikan "Tuhan" ini sebagai tiran atau hakim atas seluruh kehidupan dan membuat "dia" memenuhi harapan-harapan kita. Kita bisa mengubah "Tuhan" menjadi pendukung Partai Republik, sosialis, rasis, atau revolusioner, sesuai dengan pandangan pribadi kita. Bahaya semacam ini telah membuat sebagian orang memandang Tuhan personal sebagai ide yang tidak agamis, karena hanya akan membenamkan kita dalam prasangka dan pemutlakan ide-ide manusia.

Untuk menghindari bahaya ini, kaum tradisionis berpegang pada perbedaan yang telah lama dikenal, yang juga pernah dipakai oleh orang Yahudi maupun Kristen, antara esensi dan aktivitas Tuhan. Mereka mengklaim bahwa sebagian dari sifat-sifat yang membuat Tuhan yang transenden berhubungan dengan dunia—seperti berkuasa, mengetahui, berkehendak, mendengar, melihat, berkata-kata, yang semuanya diatributkan kepada Allah di dalam Al-Quran—sudah ada bersamanya sejak semula dalam cara yang sama, seperti Al-Quran yang bukan makhluk itu. Atribut-atribut itu berbeda dari esensi Tuhan yang tidak bisa diketahui, yang akan selalu luput dari pemahaman kita. Persis seperti yang dibayangkan oleh orang Yahudi bahwa hikmat Tuhan atau Taurat telah ada bersama Tuhan sejak sebelum awal waktu, kaum Muslim kini mengembangkan gagasan yang mirip untuk mengajarkan personalitas Tuhan dan untuk mengingatkan kaum Muslim bahwa Tuhan tidak mungkin seutuhnya tercakup oleh akal manusia.

Sekiranya khalifah Al-Ma'mun (813-832) tidak berpihak kepada kaum Mu'tazilah dan berusaha menjadikan gagasan mereka sebagai doktrin resmi umat Muslim, argumen yang musykil ini mungkin hanya akan berpengaruh terhadap sedikit orang. Akan tetapi, ketika khalifah itu mulai menyiksa kelompok tradisionis untuk memaksakan teologi Mu'tazilah, orang awam dibuat ketakutan oleh sikap tidak Islami ini. Ahmad ibn Hanbal (780-855), seorang tradisionis terkemuka yang berhasil menyelamatkan diri dari inkuisisi Al-Ma'mun, menjadi tokoh yang populer. Kesalehan dan karismanya—dia pernah berdoa untuk para penyiksanya—menimbulkan tantangan terhadap kekhalifahan, dan keyakinannya bahwa Al-Quran bukan makhluk telah menjadi slogan bagi pemberontakan massal menentang rasionalisme Mu'tazilah.

Ibn hanbal tidak menyetujui diskusi rasional mengenai Tuhan. Maka ketika tokoh Mu'tazilah moderat, Al-Huayan Al-Karabisi (w. 859), mengajukan sebuah solusi damai—bahwa Al-Quran sebagai firman Tuhan memang bukan makhluk, namun ketika dibaca oleh manusia maka ia menjadi makhluk—Ibn Hanbal mencela doktrin itu. Al-Karabisi siap untuk mengubah pandangannya, dan menyatakan bahwa Al-Quran berbahasa Arab yang tertulis dan diucapkan adalah *bukan* makhluk hanya sejauh ia menjadi bagian dari ucapan Allah yang abadi. Akan tetapi, Ibn Hanbal



menyatakan bahwa ini juga tidak sah karena tidak berfaedah dan sangat riskan untuk berspekulasi mengenai watak Al-Quran dalam cara rasionalistik seperti itu. Akal bukanlah alat yang memadai untuk menyingkapkan rahasia Tuhan. Dia menuduh Mu'tazilah telah menanggalkan misteri Tuhan dan menjadikannya sekadar rumusan abstrak yang tak memiliki nilai religius. Ketika Al-Quran menggunakan istilah yang antropomorfis untuk menjelaskan aktivitas Tuhan di dunia atau ketika dikatakan bahwa Tuhan "berbicara", "melihat", dan "duduk di atas singgasananya", Ibn Hanbal berpendapat bahwa hal itu harus diinterpretasikan secara harfiah tetapi "tanpa bertanya bagaimana" (*bila kayfa*). Ibn Hanbal mungkin bisa diperbandingkan dengan orang Kristen radikal semacam Athanasius, yang bersikeras dengan interpretasi ekstrem atas doktrin Inkarnasi menentang pemikiran yang lebih rasional. Ibn Hanbal selalu menekankan ketaktercerapan kodrat ilahi, yang memang berada di luar jangkauan semua analisis logis dan konseptual.

Sungguhpun demikian, Al-Quran senantiasa menekankan pentingnya akal dan penalaran, dan posisi Ibn Hanbal terlihat agak terlalu lugu. Banyak umat Muslim memandang posisi itu sebagai penyimpangan dan obskurantis. Jalan kompromi ditemukan oleh Abu Al-Hasan ibn Ismail Al-Asy'ari (878-941). Sebelumnya, dia adalah penganut Mu'tazilah, tetapi beralih kepada tradisionisme berdasarkan mimpi bertemu Nabi yang memerintahkannya untuk mempelajari hadis. Al-Asy'ari lalu melangkah ke titik ekstrem lainnya, menjadi pengikut tradisionis yang antusias, menentang Mu'tazilah dan menganggapnya sebagai bahaya laten bagi Islam. Kemudian, dia bermimpi lagi melihat Nabi Muhammad bersikap agak marah dan berkata, "*Aku tidak memerintahkanmu meninggalkan argumen rasional, tetapi supaya menggunakannya untuk mendukung hadis shahih!*"<sup>38</sup>

Setelah itu, Al-Asy'ari memakai teknik-teknik rasionalis Mu'tazilah untuk mendukung Ibn Hanbal. Pada saat orang Mu'tazilah mengklaim bahwa wahyu Tuhan tak mungkin tidak bisa dinalar, Al-Asy'ari menggunakan nalar dan logika untuk membuktikan bahwa Tuhan berada di luar jangkauan penalaran kita. Orang Mu'tazilah bisa terjerumus mereduksi Tuhan ke dalam konsep yang koheren tetapi kering; Al-Asy'ari ingin kembali kepada konsepsi ketuhanan yang utuh di dalam Al-Quran meskipun tidak

konsisten. Bahkan, sebagaimana Denys Aeropagite, dia percaya bahwa paradoks justru akan meningkatkan apresiasi kita terhadap Tuhan. Dia menolak mereduksi Tuhan ke dalam konsep yang dapat didiskusikan dan dianalisis sebagaimana gagasan manusia yang lain. Sifat-sifat Tuhan, seperti mengetahui, berkuasa, hidup, dan sebagainya, adalah real; sifat-sifat itu telah ada pada Tuhan sejak semula. Namun, sifat-sifat itu berbeda dari hakikat Tuhan karena Tuhan pada esensinya adalah satu, sederhana, dan unik. Dia tidak bisa dipandang sebagai suatu wujud yang kompleks karena dia merupakan simplisitas itu sendiri; kita tidak bisa menganalisisnya dengan cara mendefinisikan berbagai sifatnya atau menguraikannya ke dalam bagian-bagian yang lebih kecil. Al-Asy'ari menolak setiap usaha untuk memecahkan paradoks itu: oleh karena itu, dia bersikeras bahwa ketika Al-Quran menyatakan Tuhan “duduk di atas singgasananya”, kita harus menerima itu sebagai sebuah fakta meskipun berada di luar pemahaman kita untuk mengonsepsikan bagaimana Tuhan itu “duduk”.

Al-Asy'ari mencoba menemukan jalan tengah antara obskurantisme yang ceroboh dan rasionalisme yang ekstrem. Beberapa kaum literalis mengatakan bahwa jika orang-orang yang diridai akan melihat Tuhan di surga, seperti dinyatakan oleh Al-Quran, maka tentulah Tuhan memiliki penampakan fisik. Hisyam ibn Hakim melangkah lebih jauh dengan menyatakan bahwa:

Allah mempunyai tubuh, dimensi-dimensi yang setara, tertentu, luas, tinggi dan panjang, memancarkan cahaya, berukuran luas dalam tiga dimensinya, di suatu tempat di luar tempat, seperti sebatang emas murni, bersinar dari segala sisinya seperti mutiara bulat, memiliki warna, rasa, aroma, dan sentuhan.<sup>39</sup>

Sebagian kalangan Syiah menerima pandangan semacam itu karena kepercayaan mereka bahwa para imam merupakan inkarnasi ilahi. Kaum Mu'tazilah berpendirian bahwa ketika Al-Quran berbicara tentang tangan Tuhan, misalnya, maka ini harus ditafsirkan secara kiasan sebagai merujuk kepada kebaikan dan kemurahannya. Al-Asy'ari menentang kaum literalis dengan membuktikan bahwa Al-Quran mengatakan kita hanya dapat berbicara tentang Tuhan dalam bahasa simbolik. Akan tetapi, dia juga menentang penolakan mentah-mentah kaum tradisionis terhadap akal. Dia berpendapat bahwa Muhammad tak pernah menghadapi persoalan semacam

ini, kalau tidak tentu dia akan memberikan petunjuk kepada umat Muslim; oleh karena itu, semua Muslim berkewajiban menggunakan perangkat penafsiran seperti analogi (*qiyas*) untuk memperoleh konsep ketuhanan yang betul-betul religius.

Al-Asy'ari senantiasa mengupayakan posisi kompromistik, maka dia pun berpendapat bahwa Al-Quran itu *qadim* dan merupakan Firman Allah yang bukan makhluk, melainkan tinta, kertas, dan kata-kata berbahasa Arab dari naskah itu adalah makhluk. Dia mencela doktrin kehendak bebas dari Mu'tazilah, karena hanya Tuhanlah “pencipta” perbuatan-perbuatan manusia, tetapi dia juga menentang pandangan aliran tradisionis yang menyatakan bahwa manusia sama sekali tidak bisa berkontribusi terhadap keselamatan diri mereka. Solusi Al-Asy'ari agak berbelit-belit: Tuhan menciptakan perbuatan manusia, tetapi mengizinkan manusia untuk mendapat pujian atau kecaman atas perbuatan itu. Namun, tidak seperti Ibn Hanbal, Al-Asy'ari *telah* bersiap untuk mengajukan pertanyaan dan menggali persoalan-persoalan metafisika, walaupun pada akhirnya dia menyimpulkan bahwa adalah keliru untuk berusaha memasukkan realitas misterius dan tak terlukiskan yang kita sebut Tuhan itu ke dalam suatu sistem koheren dan rasionalistik.

Al-Asy'ari telah membangun tradisi kalam (secara harfiah berarti “kata” atau “pembahasan”), yang biasanya diterjemahkan sebagai “teologi”. Murid-muridnya pada abad kesepuluh dan kesebelas memperbaiki metodologi kalam dan mengembangkan gagasan-gagasannya lebih lanjut. Para pengikut Al-Asy'ari generasi awal ingin merancang bingkai metafisika bagi suatu diskusi yang sah tentang kekuasaan Tuhan. Teolog terkemuka pertama dari aliran Asy'ariah adalah Abu Bakr Al-Baqillani (w. 1013). Dalam risalahnya *Al-Tauhid*, dia sependapat dengan Mu'tazilah bahwa manusia dapat membuktikan eksistensi Tuhan secara logis melalui argumen-argumen rasional: bahkan Al-Quran sendiri memperlihatkan bagaimana Ibrahim menemukan Pencipta yang abadi melalui perenungan sistematis tentang alam. Akan tetapi, Al-Baqillani menolak kemungkinan bahwa kita dapat membedakan antara kebaikan dan kejahatan tanpa wahyu, karena hal-hal semacam itu bukanlah kategori-kategori alamiah melainkan telah diputuskan oleh Tuhan: Allah tidak bisa dibatasi oleh pandangan kemanusiaan tentang baik dan buruk.

Al-Baqillani mengembangkan sebuah teori yang dikenal sebagai “atomisme” atau “okasionalisme” yang berupaya menemukan alasan metafisikal bagi pengakuan keimanan seorang Muslim: bahwa tak ada tuhan, tak ada realitas atau kepastian selain Allah. Dia mengklaim bahwa segala yang ada di dunia secara mutlak bergantung kepada perhatian langsung dari Tuhan. Seluruh alam direduksi kepada atom-atom individual yang tak terbilang jumlahnya; waktu dan ruang bersifat diskontinu dan tak ada yang memiliki identitas spesifik bagi dirinya. Alam fenomenal oleh Baqillani direduksi menjadi ketiadaan dengan cara yang sama radikalnya dengan yang ditempuh oleh Athanasius. Hanya Tuhan yang memiliki realitas, dan hanya dia yang dapat membebaskan kita dari ketiadaan. Dialah yang menjaga keberlangsungan alam semesta dan menganugerahkan eksistensi kepada makhluk-Nya di setiap saat. Tak ada hukum alam yang menjelaskan keberlangsungan kosmos. Walaupun kaum Muslim lainnya membuat kemajuan besar dalam bidang sains, aliran Asy‘ariah secara fundamental justru bertentangan dengan ilmu alam, namun tetap memiliki relevansi keagamaan. Asy‘ariah merupakan upaya metafisikal untuk menjelaskan kehadiran Tuhan dalam setiap perincian kehidupan sehari-hari dan menjadi pengingat bahwa keimanan tidak bergantung pada logika biasa. Jika digunakan sebagai sebuah disiplin, bukannya pandangan faktual tentang realitas, penjelasan itu dapat membantu kaum Muslim untuk mengembangkan kesadaran berketuhanan seperti yang telah dijelaskan Al-Quran. Kelemahannya terletak pada penolakannya atas bukti ilmiah dan interpretasinya yang terlalu harfiah terhadap sikap religius yang pada dasarnya tak bisa dijelaskan. Paham ini bisa mengakibatkan ketidakseimbangan antara cara pandang seorang Muslim tentang Tuhan dengan caranya melihat persoalan-persoalan lain. Baik kaum Mu‘tazilah maupun Asy‘ariah telah berupaya, dalam cara yang berbeda, untuk mengaitkan pengalaman keagamaan tentang Tuhan dengan penalaran rasional biasa. Hal ini memang penting. Kaum Muslim mencoba menemukan apakah mungkin berbicara tentang Tuhan seperti kita mendiskusikan persoalan-persoalan lain. Telah kita saksikan bahwa orang Yunani telah tiba pada keputusan bahwa jawabannya adalah tidak dan bahwa diam merupakan satu-satunya bentuk teologi yang memadai. Pada akhirnya, kebanyakan umat Muslim tiba pada kesimpulan yang sama.

Muhammad dan para Sahabatnya hidup dalam masyarakat yang lebih primitif dibandingkan dengan masyarakat pada masa Al-Baqillani. Imperium Islam telah tersebar ke dunia berperadaban, sehingga kaum Muslim harus berhadapan dengan cara pandang tentang Tuhan dan dunia yang secara intelektual memang lebih canggih. Muhammad secara instingtif telah mengalami kembali perjumpaan orang Ibrani kuno dengan yang ilahi, sedangkan generasi berikutnya harus menjalani sebagian persoalan yang telah dijumpai oleh gereja-gereja Kristen. Beberapa di antara mereka bahkan berpaling kepada teologi Inkarnasi, sekalipun Al-Quran telah mencela sikap orang-orang Kristen menuhankan Yesus. Perjalanan Islam telah memperlihatkan bahwa gagasan tentang Tuhan yang transenden, namun personal cenderung memunculkan jenis persoalan yang sama dan mengarah pada bentuk pemecahan yang sama pula.

Eksperimen kalam telah membuktikan bahwa meskipun mungkin untuk menggunakan metode-metode rasional untuk memperlihatkan bahwa secara rasional “Tuhan” memang tidak bisa dijangkau oleh akal, kenyataan ini tetap sulit diterima oleh sebagian Muslim. Kalam tak pernah menjadi sepenting teologi di kalangan Kristen Barat. Khalifah-khalifah Abbasiyah yang mendukung Mu‘tazilah menemukan bahwa mereka tidak mungkin memaksakan doktrin-doktrinnya kepada kaum beriman. Rasionalisme terus mempengaruhi pemikir-pemikir selanjutnya selama Abad Pertengahan, tetapi tetap merupakan kelompok minoritas, dan kebanyakan Muslim tidak menaruh kepercayaan pada usaha semacam itu. Sebagaimana Kristen dan Yahudi, Islam lahir dari pengalaman Semitik, tetapi bertemu dengan rasionalisme Yunani di pusat-pusat kebudayaan Helenis Timur Tengah. Sebagian Muslim yang lain mengupayakan proses Helenisasi yang bahkan lebih radikal terhadap konsepsi ketuhanan Islam dan memperkenalkan unsur filosofis baru ke dalam ketiga agama monoteistik. Yudaisme, Kristen, dan Islam akhirnya tiba pada kesimpulan yang berbeda, tetapi sangat signifikan tentang keabsahan filsafat dan relevansinya dengan misteri Tuhan.[]

## Tuhan para Filosof

Pada abad kesembilan orang Arab mulai bersentuhan dengan sains dan filsafat Yunani. Hubungan ini membuahkan hasil berupa kemajuan kultural yang, menurut orang Eropa, dapat dilihat sebagai penghubung antara zaman Renaisans dan zaman Pencerahan. Sebuah tim penerjemah, kebanyakan beranggotakan orang Kristen Nestorian, menerjemahkan naskah-naskah Yunani ke dalam bahasa Arab dan berhasil melaksanakan pekerjaan yang brilian. Kaum Muslim Arab kini bisa mempelajari astronomi, kimia, kedokteran, dan matematika dengan sangat gemilang sehingga selama abad kesembilan dan kesepuluh, dalam era pemerintahan Dinasti Abbasiyah, mereka menghasilkan berbagai penemuan ilmiah yang mengungguli periode sejarah mana pun sebelumnya.

Sejenis kelompok Muslim baru pun lahir, yang mengabdikan diri kepada gagasan yang disebut *falsafah* (filsafat). Kata ini biasanya diterjemahkan sebagai “filsafat”, tetapi memiliki makna yang lebih luas dan kaya: Seperti *philosophes* Prancis abad kedelapan, para *faylasuf*\* (filosof) ingin hidup secara rasional sesuai dengan hukum-hukum yang mereka yakini mengatur kosmos, yang bisa dicermati pada setiap tingkatan realitas. Pada awalnya, mereka memusatkan perhatian kepada ilmu-ilmu alam, namun kemudian, secara tak terelakkan, mereka beralih kepada metafisika Yunani dan berupaya menerapkan prinsip-prinsipnya ke dalam Islam. Mereka yakin bahwa Tuhan para filosof Yunani identik dengan Allah. Orang Kristen Yunani juga telah merasakan afinitas dengan Helenisme, tetapi menetapkan bahwa Tuhan orang Yunani harus dimodifikasi oleh Tuhan Alkitab yang lebih paradoksikal. Akhirnya, seperti akan kita lihat, mereka memalingkan diri dari tradisi filsafat mereka sendiri karena meyakini bahwa akal dan logika tidak banyak berkontribusi bagi kajian tentang Tuhan. Namun, para *faylasuf* tiba pada kesimpulan yang berlawanan: mereka percaya bahwa rasionalisme mempersembahkan bentuk agama yang paling maju dan telah mengembangkan pandangan yang lebih tinggi tentang Tuhan daripada yang diwahyukan di dalam kitab suci.

\* Kata *faýlasuf* dan *falsafah* dipertahankan penulisannya untuk membedakan filsafat Islam dengan filsafat lainnya. Untuk lebih jelasnya, lihat glosarium tentang definisi *faýlasuf* dan *falsafah*—peny.

Pada masa sekarang, orang secara umum memandang sains dan filsafat sebagai dua hal yang bertentangan dengan agama. Akan tetapi, para faýlasuf biasanya adalah orang-orang saleh dan memandang diri mereka sebagai putra-putra setia Nabi. Sebagai Muslim yang baik, mereka sadar politik, tidak menyenangi gaya hidup mewah kaum penguasa, dan ingin memperbaiki masyarakat sesuai dengan akal sehat. Mereka mengupayakan sesuatu yang penting: karena studi ilmiah dan filosofis mereka didominasi oleh pemikiran Yunani, mereka perlu menemukan keterkaitan antara iman mereka dan pandangan yang lebih rasionalistik dan objektif ini. Sangatlah tidak tepat untuk menurunkan Tuhan ke tingkat kategori intelektual tersendiri dan memandang keimanan berada pada lingkup yang terpisah dari persoalan kemanusiaan lainnya. Para faýlasuf tidak bermaksud menghapuskan agama, tetapi ingin menyucikannya dari apa yang mereka pandang sebagai unsur-unsur primitif dan parokial. Mereka tidak punya keraguan tentang keberadaan Tuhan—tetapi merasa bahwa hal ini perlu dibuktikan secara logis untuk memperlihatkan bahwa Allah selaras dengan nilai rasionalistik yang mereka pegang.

Akan tetapi, di sini terdapat beberapa persoalan. Kita telah melihat bahwa Tuhan menurut para filosof Yunani sangat berbeda dari Tuhan menurut wahyu: Tuhan Aristoteles atau Plotinus tak berwaktu dan tak bergeming; dia tidak menaruh perhatian terhadap kejadian-kejadian duniawi, tidak mewahyukan dirinya di dalam sejarah, tidak pernah menciptakan alam, dan tidak akan mengadili di Hari Kiamat. Bahkan sejarah, tofani utama menurut keyakinan monoteistik, telah disisihkan oleh Aristoteles sebagai bidang kajian yang lebih rendah dibandingkan dengan filsafat. Tak ada awal, tengah, atau akhir, karena kosmos memancar secara abadi dari Tuhan. Para faýlasuf ingin melampaui sejarah, yang sekadar ilusi, untuk menyingkap dunia ilahiah yang ideal dan tak berubah. Meski ada penekanan pada rasionalitas, falsafah menuntut keimanan tersendiri. Dibutuhkan keberanian besar untuk meyakini bahwa kosmos, yang lebih menyerupai tempat kekacauan dan penderitaan daripada tatanan yang bertujuan ini, sebenarnya diatur oleh hukum akal. Mereka juga harus

menumbuhkan rasa bermakna di tengah bencana dan kegalauan yang sering terjadi di dunia sekitar mereka. Ada keagungan dalam falsafah, yakni pencarian objektivitas dan visi yang tak lekang oleh waktu. Mereka menginginkan sebuah agama universal, yang tak dibatasi oleh manifestasi ketuhanan tertentu atau berakar pada ruang dan waktu tertentu; mereka yakin adalah kewajiban mereka untuk menerjemahkan ayat-ayat Al-Quran ke dalam idiom lebih maju yang akan dikembangkan sepanjang masa oleh pikiran-pikiran yang terbaik dan termulia di seluruh budaya. Alih-alih memandang Tuhan sebagai misteri, para faylasuf percaya bahwa Tuhan adalah akal murni.

Kepercayaan terhadap alam yang sepenuhnya bersifat rasional seperti ini tampak naif di zaman kita sekarang karena berbagai penemuan ilmiah kemudian menunjukkan ketidaklaikan bukti tentang eksistensi Tuhan yang diketengahkan oleh Aristoteles. Perspektif ini tak mungkin lagi dianut oleh siapa pun yang hidup pada abad kesembilan dan kesepuluh, namun pengalaman falsafah tetap relevan bagi persoalan keagamaan yang kita hadapi sekarang. Revolusi ilmiah pada periode Dinasti Abbasiyah telah melibatkan para pesertanya dalam kesibukan yang bukan sekadar berupa pengumpulan informasi baru. Sebagaimana pada masa kita sekarang ini, penemuan ilmiah menuntut penumbuhan mentalitas berbeda yang mengubah cara kita memandang dunia. Sains menuntut kepercayaan fundamental tentang adanya penjelasan rasional atas segala sesuatu; sains juga membutuhkan imajinasi dan keberanian yang tidak berbeda dengan kreativitas keagamaan. Seperti nabi atau Sufi, seorang ilmuwan juga mendorong dirinya berhadapan dengan wilayah realitas non-makhluk yang tak tertembus dan tak terduga. Tak pelak lagi ini mempengaruhi persepsi ketuhanan para faylasuf dan membuat mereka merevisi atau bahkan meninggalkan kepercayaan lama yang dipegang orang-orang sezaman mereka. Dalam cara yang sama, visi ilmiah pada masa kita sekarang ini telah banyak membuat teisme klasik menjadi mustahil bagi banyak orang. Berpegang teguh pada teologi lama bukan hanya tanda kepengecutan, melainkan juga dapat mengakibatkan hilangnya integritas. Para faylasuf berupaya memadukan pandangan-pandangan baru mereka dengan arus utama keyakinan Islam dan menghasilkan beberapa gagasan revolusioner tentang Tuhan yang diilhami oleh Yunani. Sungguhpun demikian,



kegagalan besar konsepsi ketuhanan mereka yang rasional mengandung pelajaran penting bagi kita mengenai hakikat kebenaran agama.

Para faylasuf mengupayakan penggabungan yang lebih menyeluruh antara filsafat Yunani dan agama, melebihi kaum monoteis mana pun sebelumnya. Kaum Mu'tazilah dan Asy'ariah juga telah berusaha membangun jembatan yang menghubungkan wahyu dengan akal, tetapi mereka lebih mendahulukan konsepsi ketuhanan menurut wahyu. Kalam didasarkan pada pandangan tradisional monoteistik tentang sejarah sebagai sebuah teofani. Kalam menyatakannya bahwa kejadian-kejadian konkret dan partikular adalah krusial karena merupakan satu-satunya kepastian yang kita miliki. Asy'ariah memang menyangsikan adanya hukum-hukum universal dan prinsip-prinsip abadi. Meskipun memiliki nilai imajinatif dan religius, atomisme ini jelas asing bagi semangat ilmiah dan tidak dapat memuaskan para faylasuf. Falsafah mereka mengabaikan sejarah yang konkret dan partikular, namun menanamkan ketakziman terhadap hukum-hukum universal yang ditolak kaum Asy'ariah. Tuhan mereka ditemukan melalui argumen-argumen logis, bukan dalam wahyu partikular yang diturunkan kepada individu-individu tertentu di berbagai zaman. Pencarian terhadap kebenaran objektif dan universal ini menjadi karakteristik kajian mereka dan mengondisikan cara mereka mengalami realitas tertinggi. Tuhan yang tak pernah sama bagi setiap orang, yang memberi atau menerima corak budaya tertentu, bukan merupakan pemecahan yang memuaskan bagi pertanyaan fundamental dalam agama: "Apakah tujuan akhir kehidupan?" Anda tidak bisa mendapatkan pemecahan ilmiah yang memiliki aplikasi universal di laboratorium dan menyembah Tuhan yang lama-kelamaan dipandang sebagai milik tunggal kaum Muslim. Sungguhpun demikian, kajian atas Al-Quran telah menyingkapkan bahwa Muhammad sendiri telah memiliki visi universal dan pernah mengajarkan bahwa semua agama yang benar sesungguhnya berasal dari Tuhan. Para faylasuf tidak merasa ada keharusan untuk menyingkirkan Al-Quran. Mereka justru berupaya memperlihatkan hubungan antara agama dan filsafat: keduanya merupakan jalan yang sah untuk menuju Tuhan, sesuai dengan kebutuhan setiap individu. Mereka tidak menjumpai adanya pertentangan fundamental antara wahyu dan sains, rasionalisme dan iman. Mereka mengembangkan apa yang disebut sebagai filsafat profetik. Mereka ingin menemukan inti kebenaran yang bersemayam di hati semua agama historis yang beraneka

ragam, yang sejak fajar sejarah telah berupaya untuk mendefinisikan realitas Tuhan yang sama.

Falsafah diilhami oleh perjumpaan dengan sains dan metafisika Yunani, namun tidak sepenuhnya bergantung kepada Helenisme. Di wilayah-wilayah koloni Timur Tengah mereka, orang Yunani cenderung mengikuti kurikulum standar sehingga walaupun terdapat perbedaan penekanan dalam filsafat Helenistik, setiap siswa dianjurkan membaca seperangkat naskah dalam urutan yang sudah ditentukan. Hal ini menghasilkan sejenis kesatuan dan koherensi. Akan tetapi, para faylasuf tidak menaati kurikulum ini, tetapi membaca naskah apa saja yang tersedia bagi mereka. Ini tak pelak lagi membukakan perspektif baru. Di samping pandangan keislaman dan kearaban mereka yang khas, pemikiran mereka juga diwarnai oleh pengaruh Persia, Hindu, dan Gnostik.

Yaqub ibn Ishaq Al-Kindi (w. kl. 870), Muslim pertama yang menerapkan metode rasional terhadap Al-Quran, kerap dikaitkan dengan kaum Mu'tazilah dan berbeda pendapat dengan Aristoteles dalam beberapa isu pokok. Dia mendapat pendidikan di Basrah, tetapi menetap di Bagdad dengan santunan dari Khalifah Al-Ma'mun. Karya dan pengaruhnya sangat banyak, mencakup matematika, ilmu alam, dan filsafat. Namun, perhatiannya yang utama adalah agama. Dengan latar belakangnya sebagai penganut Mu'tazilah, dia hanya memandang filsafat sebagai alat bantu dalam memahami wahyu: pengetahuan yang diwahyukan kepada para nabi selalu lebih unggul daripada pandangan-pandangan kemanusiaan para filosof. Kebanyakan para filosof pada zaman berikutnya tidak menyetujui perspektif ini. Akan tetapi, Al-Kindi juga amat bersemangat untuk menemukan kebenaran di dalam tradisi-tradisi agama lain. Kebenaran itu tunggal, dan adalah tugas para filosof untuk mencarinya dalam bungkus budaya atau bahasa apa pun yang telah diambilnya selama berabad-abad.

Kita tak usah malu meyakini kebenaran dan mengambilnya dari sumber mana pun ia datang kepada kita, bahkan walaupun seandainya ia dihadirkan kepada kita oleh generasi terdahulu dan orang-orang asing. Bagi siapa saja yang mencari kebenaran, tak ada nilai yang lebih tinggi kecuali kebenaran itu sendiri; kebenaran tidak pernah merendahkan atau menghinakan orang yang mencapainya, namun justru mengagungkan dan menghormatinya.<sup>1</sup>

Di sini Al-Kindi bersesuaian dengan Al-Quran. Akan tetapi, Al-Kindi melangkah lebih jauh karena dia tidak membatasi diri pada nabi-nabi saja, tetapi juga berpaling kepada para filosof Yunani. Dia menggunakan argumen-argumen Aristoteles untuk membuktikan eksistensi Penggerak Pertama. Dalam dunia yang rasional, Al-Kindi berargumen, segala sesuatu pasti mempunyai sebab. Oleh karena itu, mestilah ada suatu Penggerak yang Tak Digerakkan untuk memulai menggelindingkan bola. Prinsip Pertama ini adalah Wujud itu sendiri, tidak berubah, sempurna, tak dapat dihancurkan. Namun, setelah tiba pada kesimpulan ini, Al-Kindi berpisah dari Aristoteles dengan mengetengahkan doktrin Al-Quran tentang penciptaan dari ketiadaan (*ex nihilo*). Aksi dapat didefinisikan sebagai mengadakan sesuatu dari ketiadaan. Aksi ini, menurut Al-Kindi, bersifat prerogatif bagi Tuhan. Dia adalah satu-satunya Wujud yang benar-benar dapat melakukan aksi dalam pengertian yang seperti ini, dan dia pulalah sebab nyata bagi seluruh aktivitas yang kita saksikan di dunia sekeliling kita.

Falsafah menolak konsep penciptaan dari ketiadaan sehingga Al-Kindi tidak bisa disebut sebagai seorang faylasuf. Akan tetapi, Al-Kindi adalah pelopor dalam upaya Islam untuk menyelaraskan kebenaran agama dengan metafisika sistematis. Murid-muridnya lebih radikal lagi. Abu Bakar Muhammad Zakaria Al-Razi (w. kl. 930), yang sering disebut sebagai seorang non-konformis terbesar dalam sejarah Islam, menolak metafisika Aristoteles dan, seperti kaum Gnostik, memandang penciptaan sebagai karya *demiurge* (pencipta dunia material dalam keyakinan Gnostik): materi tidak dapat berasal dari Tuhan yang sepenuhnya bersifat spiritual. Dia juga menolak solusi Aristoteles tentang Penggerak Pertama, serta doktrin-doktrin Al-Quran tentang wahyu dan kenabian. Menurutnya, hanya akal dan filsafat yang bisa menyelamatkan kita. Oleh karena itu, Al-Razi bukanlah seorang monoteis yang sebenarnya: dia mungkin seorang pemikir bebas pertama yang memandang konsep ketuhanan tidak bersesuaian dengan pandangan ilmiah. Al-Razi adalah seorang ahli kedokteran brilian yang dermawan, yang pernah bekerja sebagai kepala rumah sakit di kota asalnya Rayy di Iran selama beberapa tahun.

Kebanyakan faylasuf tidak membawa rasionalisme mereka sampai seekstrem itu. Dalam sebuah perdebatan dengan seorang Muslim yang lebih

konvensional, Al-Razi menyatakan bahwa seorang faylasuf sejati tidak dapat bersandar pada tradisi yang sudah mapan, tetapi mesti mengandalkan pikirannya sendiri karena hanya akal yang mampu membawa kita kepada kebenaran. Bersandar kepada doktrin-doktrin wahyu tidak ada manfaatnya karena agama-agama itu berbeda. Bagaimana seseorang dapat memastikan mana di antaranya yang benar? Akan tetapi, penentangannya—yang, agak membingungkan, juga bernama Al-Razi<sup>2</sup>—mengetengahkan sebuah poin penting. Bagaimana dengan orang-orang awam? tanyanya. Kebanyakan mereka tidak mampu untuk melakukan penalaran filosofis: apakah karena itu mereka sesat, ditakdirkan salah dan tak mendapat petunjuk? Salah satu alasan mengapa falsafah tetap menjadi sekte minoritas dalam Islam adalah karena elitismenya. Falsafah terutama hanya menarik bagi mereka yang memiliki derajat intelektualitas tertentu dan dengan demikian bertentangan dengan semangat egalitarian yang mulai menjadi ciri masyarakat Muslim.

Faylasuf Turki Abu Nasr Al-Farabi (w. 980) berhadapan dengan persoalan massa yang tak berpendidikan, yang tidak cukup mampu untuk menerima rasionalisme filosofis. Al-Farabi dapat dianggap sebagai pendiri falsafah autentik dan menunjukkan universalitas atraktif dari cita-cita Muslim ini. Dia dapat kita sebut sebagai seorang Manusia Renaisans; dia bukan hanya seorang ahli kedokteran, melainkan juga seorang musisi dan mistikus. Dalam karyanya *Ara' Ahl Al-Madinah Al-Fadhilah*, dia juga memperlihatkan kepedulian sosial dan politik yang merupakan hal penting dalam spiritualitas Muslim. Dalam *Republic*, Plato pernah mengemukakan bahwa suatu masyarakat yang baik mesti dipimpin oleh seorang filosof yang memerintah sesuai dengan prinsip-prinsip rasional dan mampu menjelaskan prinsip-prinsip itu kepada orang awam. Al-Farabi berpendapat bahwa Nabi Muhammad Saw. adalah seorang pemimpin yang persis seperti dimaksudkan Plato. Beliau telah mengungkapkan kebenaran universal dalam bentuk imajinatif yang dapat dipahami orang awam, sehingga Islam secara ideal cocok dengan masyarakat yang dicita-citakan Plato. Syiah mungkin merupakan bentuk Islam yang paling cocok untuk menjalankan proyek ini, karena kultus mereka tentang imam sebagai pemimpin yang arif. Meskipun mengamalkan ajaran Sufi, Al-Farabi memandang wahyu sebagai proses yang sepenuhnya alamiah. Tuhan para filosof Yunani yang jauh dari persoalan-persoalan manusia, tidak mungkin “berbicara kepada” manusia dan campur tangan di dalam urusan-urusan keduniaan, seperti yang

disiratkan oleh doktrin tradisional tentang wahyu. Namun, ini tidak berarti bahwa Tuhan jauh dari pokok kajian Al-Farabi. Tuhan merupakan sesuatu yang sentral dalam filsafatnya, dan risalahnya dimulai dengan pembahasan tentang Tuhan. Tuhan dalam pandangan Al-Farabi sesuai dengan konsepsi Aristoteles dan Plotinus: dialah Yang Pertama dari semua wujud. Seorang Kristen Yunani yang terbiasa dengan filsafat mistis Denys Aeropagite akan berkeberatan terhadap teori yang dengan begitu saja menganggap Tuhan sebagai sekadar suatu wujud lain, meskipun dengan hakikat yang lebih tinggi. Akan tetapi, Al-Farabi tetap dekat dengan Aristoteles. Dia tidak percaya bahwa Tuhan dengan “tiba-tiba” saja memutuskan untuk menciptakan alam, sebab hal seperti itu dapat menimbulkan pemahaman bahwa Tuhan yang abadi dan statis ternyata telah mengalami perubahan.

Seperti halnya orang-orang Yunani, Al-Farabi memandang mata rantai wujud secara abadi memancar dari Yang Esa dalam sepuluh emanasi atau “intelekt” berturut-turut, yang masing-masingnya membentuk satu bidang Ptolemais: langit terluar, lapisan bintang-bintang tetap, garis lintasan Saturnus, Yupiter, Mars, Matahari, Venus, Merkurius, dan Bulan. Tatkala tiba pada dunia sublunar kita sendiri, kita menjadi sadar akan hierarki wujud yang berevolusi dalam arah berlawanan, dimulai dari benda-benda mati, meningkat kepada tumbuh-tumbuhan dan hewan, lalu berpuncak pada manusia yang jiwa dan akalunya berasal dari Akal ilahi, sedangkan tubuhnya berasal dari bumi. Melalui proses purifikasi, seperti yang dijelaskan oleh Plato dan Plotinus, manusia dapat membebaskan diri dari belenggu duniawi dan kembali kepada Tuhan, sumber alamiahnya.

Memang di sini terdapat perbedaan yang nyata dengan visi Al-Quran tentang realitas, namun Al-Farabi memandang filsafat sebagai cara yang lebih unggul untuk memahami kebenaran yang telah diekspresikan pada nabi secara metaforis dan puitis agar dapat menarik orang banyak. Namun, falsafah tidak diperuntukkan bagi setiap orang. Pada pertengahan abad kesepuluh, unsur esoterik mulai memasuki Dunia Islam. Falsafah adalah satu di antara disiplin esoteris itu. Sufisme dan Syiisme juga menafsirkan Islam secara berbeda dari kaum ulama, para pemuka agama yang berpegang hanya pada Al-Quran dan hukum Suci. Para faylasuf, kaum Sufi dan Syiah merahasiakan doktrin-doktrin mereka bukan karena ingin menolak orang awam, melainkan karena menyadari bahwa versi Islam mereka lebih berbau

petualangan dan banyak pembaruan yang mudah menimbulkan kesalahpahaman. Tafsiran harfiah atau simplistik atas doktrin-doktrin falsafah, mitosmitos Sufisme, atau Imamologi Syiah bisa membingungkan orang-orang yang tidak memiliki kapasitas, pengetahuan, atau mental untuk memakai pendekatan simbolik, imajinatif, atau rasionalistik terhadap kebenaran tertinggi. Dalam sekte-sekte esoterik ini, para pemula secara hati-hati dipersiapkan untuk menerima ajaran-ajaran sulit ini melalui latihan khusus pikiran dan hati. Telah kita saksikan bahwa orang Kristen Yunani juga pernah mengembangkan pemahaman yang sama, melalui perbedaan antara *dogma* dan *kerygma*. Barat tidak mengembangkan tradisi esoterik, tetapi menganut interpretasi *kerygmatic* tentang agama, yang dipandang sama bagi setiap orang. Alih-alih membiarkan orang yang dianggap menyimpang, Kristen Barat justru menyiksa mereka dan berusaha menyapu bersih kelompok yang berbeda pandangan. Di Dunia Islam, pemikir-pemikir esoterik biasanya dibiarkan hidup bebas.

Doktrin Al-Farabi tentang emanasi akhirnya diterima secara umum oleh para faylasuf. Para mistikus, seperti yang akan kita saksikan, juga lebih menyukai ajaran tentang emanasi daripada doktrin penciptaan *ex nihilo*. Kaum Sufi Muslim dan Kabbalis Yahudi tak pernah memandang falsafah dan akal bertentangan dengan agama, mereka justru sering menemukan bahwa pandangan para faylasuf merupakan inspirasi bagi bentuk keagamaan mereka yang lebih imajinatif. Hal ini secara khusus terbukti di dunia Syiah. Meski tetap merupakan bentuk Islam yang minoritas, abad kesepuluh dikenal sebagai abad kaum Syiah karena mereka berhasil menempatkan diri dalam posisi pemimpin pada pospos politik tertentu di seluruh imperium. Keberhasilan terbesar yang diraih Syiah adalah pendirian sebuah kekhalifahan di Tunis pada tahun 909 sebagai oposisi kekhalifahan Sunni di Bagdad. Ini merupakan prestasi sekte Ismailiyah, yang juga dikenal sebagai Syiah Fatimiyah atau Syiah Tujuh untuk membedakan diri mereka dari Syiah Dua Belas yang menerima otoritas dua belas imam. Kaum Ismaili berpisah dari Syiah Dua Belas setelah kematian Ja'far Al-Shadiq, imam keenam, pada tahun 765. Ja'far telah menetapkan putranya, Ismail, sebagai pengganti. Namun, ketika Ismail wafat dalam usia muda, Syiah Dua Belas menerima otoritas saudaranya, Musa, sedangkan kaum Ismaili tetap setia kepada Ismail dan meyakini bahwa garis keturunan telah berakhir pada dirinya. Kekhalifahan mereka di Afrika Utara menjadi sangat

kuat: pada tahun 973, mereka memindahkan ibu kota ke Al-Qahirah, yang berkedudukan di Kairo modern, tempat mereka mendirikan masjid agung Al-Azhar.

Namun, sikap memuliakan imam-imam bukan merupakan antusiasme politik semata. Sebagaimana telah kita saksikan, kaum Syiah yakin bahwa imam mereka menubuhkan kehadiran Tuhan di bumi dalam cara-cara yang misterius. Kaum Syiah telah mengembangkan kesalehan esoterik versi mereka sendiri yang diperoleh dari pembacaan simbolik atas Al-Quran. Mereka meyakini bahwa Muhammad telah menanamkan ilmu rahasia kepada sepupu dan menantunya, Ali ibn Abi Thalib, dan bahwa ilmu inilah yang diwariskan kepada para imam dalam garis keturunan langsungnya. Setiap imam itu mempunyai “Cahaya Muhammad” (*al-nur al-Muhammad*), spirit kenabian yang telah memampukan Muhammad berserah diri sepenuhnya kepada Tuhan. Baik Nabi maupun para imam itu bukanlah Tuhan, namun mereka telah secara penuh terbuka kepadanya sehingga dapat dikatakan bahwa Tuhan telah bersama mereka dalam cara yang lebih sempurna daripada kebersamaannya dengan manusia biasa. Kaum Kristen Nestorian memegang pandangan yang mirip tentang Yesus. Seperti halnya kaum Nestorian, orang Syiah memandang imam mereka sebagai “kuil” atau “perbendaharaan” Tuhan, penuh dengan cahaya pengetahuan ilahi yang mencerahkan. ‘*Ilm* ini tidak sekadar berupa informasi rahasia, tetapi juga merupakan sarana pengubahan batin. Di bawah bimbingan *da’inya* (pengarah spiritual), seorang murid akan diangkat dari kemalasan dan ketidakpekaan melalui penampakan yang jelas. Perubahan ini memampukannya memahami tafsiran esoterik terhadap Al-Quran. Pengalaman primal ini merupakan tindak penyadaran, seperti yang akan kita lihat dalam puisi berikut karya Nasiri Al-Khusraw, seorang filosof Ismaili abad kesepuluh, yang menguraikan tentang penampakannya atas sang Imam yang lantas mengubah hidupnya:

Pernakah kau dengar, laut yang mengalir dari api?  
Pernakah kau lihat, serigala menjadi singa?  
Mentari bisa membuat kerikil, yang bahkan tangan alam pun  
tak pernah mampu, berubah menjadi permata,  
Akulah batu berharga itu, Matahariku adalah dia  
yang dengan sinarnya dunia yang gulita menjadi penuh  
cahaya.  
Dalam kecemburuan aku tak dapat menyebut nama [sang Imam]

di dalam syair ini, tapi hanya bisa mengatakan bahwa demi dia  
Plato pun bersedia menjadi budak.  
Dia adalah guru, penyembuh jiwa, pilihan Tuhan,  
citra kebijaksanaan, mata air pengetahuan dan kebenaran.  
Wahai Wajah Pengetahuan, Bentuk Kebaikan,  
Hati Kebijaksanaan, Tujuan Manusia,  
Wahai Sang Kebanggaan, aku berdiri di hadapanmu,  
pucat, kurus, terbungkus jubah wol,  
dan mencium tanganmu, seakan-akan itu adalah  
makam nabi atau batu hitam Ka'bah.<sup>3</sup>

Seperti Yesus di gunung Tabor mewakili manusia ketuhanan bagi orang Kristen Ortodoks Yunani, dan seperti Buddha menubuhkan pencerahan yang mungkin dicapai oleh semua manusia, demikian pula watak kemanusiaan imam telah diubah oleh ketakwaan utuhnya kepada Tuhan.

Kaum Ismaili merasa bahwa para faylasuf terlalu memusatkan perhatian pada unsur-unsur eksternal dan rasionalistik agama dan mengabaikan inti spiritualnya. Meski menentang pemikiran bebas Al-Razi, mereka juga mengembangkan filsafat dan sains sendiri, yang tidak dipandang sebagai tujuan akhir, tetapi sebagai latihan spiritual untuk memampukan mereka memahami makna batin Al-Quran. Berkontemplasi tentang abstraksi sains dan matematika memurnikan pikiran mereka dari tamsil indriawi dan membebaskan mereka dari keterbatasan kesadaran sehari-hari. Alih-alih menggunakan sains untuk memperoleh pemahaman akurat dan harfiah tentang realitas eksternal, kaum Ismaili memanfaatkannya untuk mengembangkan imajinasi mereka. Mereka beralih kepada mitos-mitos Zoroasterian Iran kuno, menggabungkannya dengan beberapa gagasan Neoplatonis dan mengembangkan persepsi baru tentang sejarah penyelamatan. Dapat diingat kembali bahwa di dalam masyarakat yang lebih tradisional, orang-orang percaya bahwa pengalaman mereka di dunia ini sebenarnya merupakan pengulangan peristiwa-peristiwa yang pernah terjadi di alam langit: doktrin Plato tentang bentuk-bentuk atau arketipe abadi telah mengungkapkan keyakinan perenial ini dalam idiom filsafat. Di Iran pra-Islam, misalnya, realitas dipandang memiliki aspek ganda: ada langit yang bisa dilihat (*getik*) dan langit surgawi (*menok*) yang tak bisa dilihat lewat persepsi normal kita. Hal yang sama berlaku untuk realitas-realitas yang lebih abstrak dan spiritual: setiap doa atau amal baik yang kita



kerjakan di dunia ini (*getik*) diduplikasikan di alam langit yang akan memberinya realitas sejati dan makna abadi.

Arketipe langit ini dirasakan kesejatiannya dalam cara yang sama, seperti peristiwa dan bentuk-bentuk yang menghuni imajinasi kita yang sering dirasakan lebih real dan signifikan dibandingkan dengan eksistensi duniawi kita. Ini dapat dipandang sebagai upaya untuk menjelaskan pendirian kita bahwa kehidupan kita dan dunia yang kita alami memiliki makna dan nilai penting, meskipun ada bukti menyedihkan yang menunjukkan kebalikannya. Pada abad kesepuluh, kaum Ismaili menghidupkan kembali mitologi ini—yang telah ditinggalkan oleh kaum Muslim Persia ketika mereka masuk Islam, namun tetap menjadi bagian dari warisan kultural mereka—dan menggabungkannya secara imajinatif dengan doktrin emanasi Platonis. Al-Farabi telah mengemukakan adanya sepuluh emanasi antara Tuhan dan alam materi yang mendiami bidang-bidang Ptolemis. Kini, kaum Ismaili menjadikan Nabi dan para imam sebagai “jiwa” dari skema langit ini. Pada bidang “profetik” tertinggi dari langit Pertama adalah Muhammad; pada langit Kedua Ali, dan ketujuh imam masing-masing mendiami bidang-bidang berikutnya dalam urutan yang teratur. Akhirnya, di bidang yang terdekat dengan alam materi terdapat putri Muhammad, Fatimah, istri Ali yang telah memungkinkan adanya garis suci ini. Oleh karena itu, Fatimah adalah Ibu Islam dan bersesuaian dengan Sophia, hikmat ilahi. Citra pendewaan para imam ini mencerminkan tafsiran kaum Ismaili tentang makna sejati sejarah Syiah yang bukan merupakan serentetan peristiwa duniawi eksternal—banyak di antaranya berupa tragedi. Kehidupan duniawi manusia-manusia terkemuka ini berkaitan dengan kejadian-kejadian di alam *menok*, tatanan arketipal.<sup>4</sup>

Kita tidak boleh tergesa-gesa mencela gagasan ini sebagai khayalan belaka. Orang Barat zaman sekarang mengutamakan perhatian pada akurasi objektif, tetapi kaum batini Ismaili, yang mencari dimensi tersembunyi (batin) dari agama, terlibat dalam pencarian yang sangat berbeda. Seperti penyair atau pelukis, mereka menggunakan simbolisme yang tak banyak kaitannya dengan logika, tetapi dirasakan telah menyingkapkan realitas yang lebih dalam daripada yang dapat dicerp oleh indra atau diungkapkan dalam konsep-konsep rasional. Oleh karena itu, mereka mengembangkan metode membaca Al-Quran yang mereka sebut *ta'wil* (secara harfiah berarti

“membawa kembali”). Mereka merasa bahwa metode ini akan membawa mereka kembali kepada arketipe asli Al-Quran, yang telah difirmankan di alam *menok* pada saat yang sama ketika Muhammad membacanya di alam *getik*. Henri Corbin, ahli sejarah Syiah Iran kontemporer, membandingkan disiplin takwil dengan keselarasan nada dalam musik. Seorang Ismaili seakan-akan dapat mendengar “suara”—sebuah ayat Al-Quran atau hadis—pada beberapa tingkatan di saat yang sama; dia berupaya melatih diri untuk mendengarkan suara langit beserta ucapan Arabnya. Usaha itu menenangkan daya kritis yang riuh dan menyadarkannya akan kesunyian yang meliputi setiap kata dalam cara yang sama, seperti seorang Hindu mendengar kesunyian tak terucapkan yang meliputi suku kata suci *QUM*. Ketika mendengarkan kesunyian itu, dia menjadi sadar akan jurang yang ada antara perkataan dan gagasan tentang Tuhan serta realitas yang sebenarnya.<sup>5</sup> Inilah latihan yang membantu kaum Muslim memahami Tuhan sebagaimana layaknya dia dipahami, demikian menurut Abu Ya‘qub Al-Sijistani, pemikir Syiah Ismailiyah terkemuka (w. 971). Sebagian kaum Muslim sering berbicara tentang Tuhan secara antropomorfis, menjadikannya seperti manusia yang mahaperkasa, sedangkan yang lain menanggalkannya dari seluruh makna religius dan mereduksinya menjadi sebuah konsep. Sebaliknya, Al-Sijistani menganjurkan penggunaan penyangkalan ganda. Menurutnya, kita mesti mulai dengan menyatakan Tuhan secara negatif, misalnya dengan menyatakan bahwa dia “bukan wujud” daripada “wujud”, “tidak tahu” daripada “mengetahui”, dan seterusnya. Namun, kita harus segera menyangkal penegasian yang abstrak ini dengan menyatakan bahwa Tuhan “bukanlah tidak mengetahui” atau bahwa dia “bukan Tiada” dalam pengertian normal kita atas kata tersebut. Dia tidak bersesuaian dengan cara pengungkapan manusia mana pun. Dengan berulang-ulang menggunakan disiplin linguistik ini, kaum batini akan menjadi sadar tentang tidak memadainya bahasa untuk menyampaikan misteri Tuhan.

Hamid Al-Din Kirmani (w. 1021), pemikir Syiah Ismailiyah yang belakangan, menjelaskan hebatnya kedamaian dan kepuasan yang diperoleh dari latihan ini dalam karyanya *Rahaf Al-Aql*. Ini bukanlah latihan otak yang kering dan picik, melainkan menanamkan rasa bermakna dalam setiap detail kehidupan seorang Ismaili. Para penulis Ismailiyah sering berbicara tentang batin mereka dalam istilah-istilah iluminasi dan transformasi.

Takwil tidak dirancang untuk memberikan informasi tentang Tuhan, tetapi untuk menciptakan rasa takjub yang mencerahkan kaum batini pada tingkat yang lebih dalam daripada pemikiran rasional. Takwil juga bukan sebuah pelarian. Kaum Ismaili umumnya adalah aktivis politik. Bahkan Ja'far Al-Shadiq, imam keenam, telah mendefinisikan iman sebagai tindakan. Menurut mereka, seperti halnya Nabi dan para imam, seorang Mukmin harus menjadikan visinya tentang Tuhan membawa pengaruh pada kehidupan di dunia.

Cita-cita ini juga dipegang teguh oleh Ikhwan Al-Shafa, Persaudaraan Suci, sebuah kelompok esoterik yang berkembang di Basrah selama abad kejayaan Syiah. Ikhwan mungkin merupakan anak cabang Ismailiyah. Sebagaimana kaum Ismaili, mereka mengabdikan diri pada pengembangan ilmu pengetahuan, khususnya matematika dan astrologi, dan juga pada aksi politik. Seperti kaum Ismaili, Ikhwan juga mencari makna batin yang tersembunyi dalam kehidupan. Surat-surat (*rasail*) mereka, yang telah menjadi ensiklopedi ilmu filsafat, sangat terkenal dan tersebar luas hingga ke Spanyol yang jauh di sebelah barat. Ikhwan juga memadukan sains dan mistisisme. Matematika dipandang sebagai pengantar ke filsafat dan psikologi. Sejumlah bilangan mengungkapkan berbagai kualitas yang inheren di dalam jiwa dan merupakan metode konsentrasi yang membuat seorang ahli mampu menyadari sistem kerja pikirannya. Sebagaimana St. Agustinus yang memandang pengenalan diri sangat diperlukan bagi pengenalan Tuhan, pemahaman diri yang mendalam juga menjadi inti mistisisme Islam. Kaum Sufi, ahli mistik Sunni yang dengannya kaum Syiah Ismailiyah merasa memiliki kaitan erat, memiliki sebuah aksioma: "Siapa yang mengenal dirinya pasti akan mengenal Tuhannya." Aksioma ini tertulis dalam surat pertama Ikhwan Al-Shafa.<sup>6</sup> Ketika mereka berkontemplasi tentang bilangan-bilangan jiwa, mereka terbawa kembali kepada Yang Esa, hakikat diri manusia di pusat kedalaman jiwa. Ikhwan juga sangat dekat dengan para faylasuf. Seperti halnya kaum rasionalis Muslim, mereka menekankan ketunggalan kebenaran, yang harus dicari di mana saja. Seorang pencari tidak boleh "menolak ilmu apa pun, mencela kitab apa pun, bergantung secara fanatik pada satu keyakinan apa pun".<sup>7</sup> Mereka mengembangkan konsepsi ketuhanan Neoplatonis, yakni konsep Plotinus tentang Yang Esa yang tak dapat dijangkau oleh pemahaman manusia. Seperti para faylasuf, mereka lebih menyepakati

doktrin emanasi Platonis daripada doktrin tradisional Al-Quran tentang penciptaan *ex nihilo*: dunia mengungkapkan akal ilahi, dan manusia dapat berpartisipasi di dalam yang ilahi dan kembali kepada Yang Esa dengan menyucikan kekuatan nalarnya.

Falsafah mencapai puncaknya dalam karya Abu Ali ibn Sina (980-1037) yang di Barat dikenal dengan julukan Avicenna. Dilahirkan di lingkungan keluarga pengikut Syiah di dekat Bukhara, Asia Tengah, Ibn Sina juga dipengaruhi oleh kaum Ismaili yang sering datang dan beradu argumentasi dengan ayahnya. Dia tumbuh sebagai anak yang berbakat; ketika berusia enam belas tahun, dia menjadi penasihat bagi para ahli kedokteran penting, dan pada usia delapan belas tahun dia telah menguasai matematika, logika, dan fisika. Namun, dia mengalami kesulitan memahami filsafat Aristoteles dan baru memperoleh kejelasan setelah membaca karya Al-Farabi *Intentions of Aristotle's Metaphysics*. Dia hidup sebagai seorang dokter peripatetik, berkelana ke seluruh pelosok negeri Islam, dan bergantung kepada pemberi santunan. Pada suatu ketika, dia menjadi wazir di pemerintahan Dinasti Buwaihi yang Syiah di wilayah Iran Barat dan Irak Selatan sekarang. Sebagai intelektual yang brilian dan cemerlang, Ibn Sina bersikap rendah hati. Dia juga seorang yang sensualis dan konon meninggal dunia cukup muda pada usia 58 tahun.

Ibn Sina menyadari bahwa falsafah perlu disesuaikan dengan perubahan keadaan yang tengah melanda imperium Islam. Kekhalifahan Bani Abbas sedang mengalami kemunduran sehingga tak lagi mudah untuk melihat negara kekhalifahan sebagai masyarakat ideal filosofis seperti yang digambarkan oleh Plato dalam *Republic*. Secara alamiah, Ibn Sina menaruh simpati kepada aspirasi politik Syiah, tetapi dia lebih tertarik kepada Neoplatonisme falsafah, yang diislamisasikannya dengan lebih sukses dibandingkan para faylasuf mana pun sebelumnya. Dia yakin bahwa jika falsafah ingin membuktikan klaimnya untuk menghadirkan gambaran utuh tentang realitas, ia mesti memberikan pemahaman yang lebih baik tentang keyakinan agama kepada masyarakat awam, yang—dari sudut pandang mana pun—merupakan fakta utama dalam kehidupan politik, sosial, dan pribadi. Ibn Sina tidak memandang agama wahyu sebagai versi inferior dari falsafah, tetapi berpendapat bahwa seorang nabi, seperti Muhammad lebih tinggi derajatnya daripada filosof mana pun karena dia tidak bergantung

kepada akal manusia, tetapi memperoleh pengetahuan langsung dan intuitif dari Tuhan. Ini mirip dengan pengalaman mistik kaum Sufi dan pernah disebut Plotinus sebagai bentuk kearifan tertinggi. Namun, tidak berarti bahwa akal sama sekali tidak memiliki penalaran tentang Tuhan. Ibn Sina memberikan demonstrasi rasional tentang eksistensi Tuhan berdasarkan bukti-bukti Aristoteles yang kemudian menjadi standar di kalangan filosof Yudaisme maupun Islam pada akhir Abad Pertengahan. Ibn Sina maupun para faylasuf sama sekali tidak menaruh keraguan tentang keberadaan Tuhan. Mereka tak pernah ragu bahwa akal manusia tanpa bantuan wahyu dapat tiba pada pengetahuan tentang eksistensi Wujud Tertinggi. Akal adalah aktivitas manusia yang paling mulia: ia adalah bagian dari akal ilahi dan jelas memiliki peran penting dalam menjawab persoalan keagamaan. Ibn Sina berpendapat bahwa orang-orang yang memiliki kemampuan intelektual mengemban tugas untuk menemukan Tuhan melalui akal, karena akal dapat memperhalus konsepsi tentang Tuhan serta membebaskannya dari takhayul dan antropomorfisme. Ibn Sina dan para pengikutnya yang memikirkan demonstrasi rasional tentang eksistensi Tuhan tidak bertentangan dengan kaum teis dalam pengertian kita atas kata itu. Mereka ingin menggunakan akal untuk menemukan sebanyak yang mereka bisa tentang hakikat Tuhan.

“Bukti-bukti” Ibn Sina dimulai dengan pertimbangan tentang cara pikiran kita bekerja. Ke mana pun kita mengarahkan pandangan di dunia ini, kita melihat wujud-wujud senyawa yang terdiri dari sejumlah unsur berbeda. Sebuah pohon, misalnya, terdiri dari kayu, kulit kayu, getah, dan daun. Ketika kita mencoba untuk mengerti sesuatu, kita “menganalisis”nya, memecahnya ke dalam bagian-bagian komponennya hingga tak ada lagi pembagian yang mungkin. Unsur-unsur sederhana menjadi primer bagi kita dan wujud senyawa yang dibentuk oleh unsur-unsur itu menjadi sekunder. Oleh karena itu, kita terus-menerus mencari penyederhanaan bahkan untuk wujud-wujud yang tidak bisa direduksi lagi. Adalah aksioma falsafah bahwa realitas membentuk satu-kesatuan yang koheren secara logis; itu berarti bahwa pencarian tanpa akhir kita akan kesederhanaan pastilah mencerminkan keadaan pada skala besarnya. Seperti seluruh penganut Platonis, Ibn Sina merasakan bahwa kemajemukan yang kita lihat di sekeliling kita pasti bergantung pada kesatuan primal. Karena pikiran kita *memang* memandang benda-benda senyawa sebagai sekunder dan derivatif,

kecenderungan ini pasti disebabkan oleh sesuatu di luar pikiran, yaitu realitas yang lebih tinggi dan sederhana. Benda-benda senyawa tidak berdiri sendiri, dan wujud yang tidak berdiri sendiri itu lebih rendah daripada realitas tempat mereka bergantung; seperti dalam sebuah keluarga, anak berada pada status lebih rendah daripada ayah yang darinya mereka diturunkan. Sesuatu yang merupakan Kesederhanaan itu sendiri adalah apa yang disebut para filosof sebagai “Wujud Wajib”, yakni yang tidak bergantung pada sesuatu yang lain bagi keberadaannya. Adakah wujud yang seperti itu? Seorang faylasuf, seperti Ibn Sina menerima begitu saja bahwa kosmos bersifat rasional dan dalam sebuah semesta yang rasional pastilah ada Wujud yang Tak Disebabkan, Penggerak yang Tak Digerakkan, di puncak hierarki eksistensi. Sesuatu pasti telah memulai rantai sebab akibat. Ketiadaan wujud tertinggi seperti itu akan berarti bahwa pikiran kita tidak selaras dengan realitas secara keseluruhan. Ini, pada gilirannya, berarti bahwa alam semesta tidaklah koheren dan rasional. Wujud sangat sederhana yang kepadanya seluruh realitas majemuk bergantung adalah apa yang disebut agama sebagai “Tuhan”. Karena merupakan yang tertinggi di atas segalanya, ia pasti sempurna secara mutlak dan pantas dihormati dan disembah. Namun, karena eksistensinya begitu berbeda dari semua yang lain, ia bukanlah salah satu simpul dalam rangkaian mata rantai wujud.

Para filosof berpandangan sama dengan Al-Quran bahwa Tuhan adalah kesederhanaan itu sendiri: Tuhan itu Satu. Oleh karena itu, Tuhan tidak bisa dianalisis atau dipecah-pecah ke dalam komponen atau sifat-sifat. Karena wujud ini secara mutlak sederhana, tidak memiliki sebab, tidak berdimensi temporal, dan tak ada sama sekali sesuatu yang bisa dikatakan mengenainya. Tuhan tidak bisa menjadi objek pemikiran diskursif, karena otak kita tidak bisa mencakup Tuhan seperti caranya mencakup hal-hal lain. Karena Tuhan itu secara esensial unik, dia tidak dapat diperbandingkan dengan apa pun yang ada dalam pengertian yang normal. Akibatnya, tatkala kita berbicara tentang Tuhan, lebih baik kita menggunakan pernyataan negatif untuk membedakannya secara mutlak dari semua hal lain yang kita bicarakan. Namun, karena Tuhan merupakan sumber segala sesuatu, kita dapat mempostulatkan hal tertentu tentang dia. Karena kita tahu bahwa kebaikan itu ada, maka Tuhan mestilah merupakan Kebaikan yang esensial atau “wajib”; karena kita tahu bahwa kehidupan, kekuatan, dan pengetahuan itu ada, maka Tuhan pastilah hidup, kuat, dan mengetahui

dalam cara yang paling esensial dan sempurna. Aristoteles telah mengajarkan bahwa karena Tuhan adalah Akal Murni—pada saat yang sama merupakan tindak penalaran serta objek dan subjeknya sekaligus—dia hanya mungkin berpikir tentang dirinya dan tidak memikirkan realitas yang bersifat sementara dan lebih rendah. Ini tidak sesuai dengan gambaran tentang Tuhan di dalam wahyu yang menyebutkan bahwa Tuhan mengetahui segala sesuatu, hadir dan aktif dalam tatanan makhluk. Ibn Sina mengupayakan sebuah kompromi: Tuhan terlalu agung untuk turun ke taraf mengetahui makhluk-makhluk yang hina dan partikular seperti manusia dan segala perbuatannya. Seperti yang dikemukakan oleh Aristoteles, “Ada hal-hal yang lebih baik tidak dilihat daripada dilihat.”<sup>8</sup> Tuhan tidak mungkin mencemari dirinya dengan detail-detail kehidupan di bumi yang remeh dan sangat rendah. Namun, di dalam aktivitas pengenalan dirinya yang abadi, Tuhan mengetahui segala sesuatu yang beremanasi darinya dan yang telah diberinya wujud. Tuhan mengetahui bahwa dia adalah sebab bagi makhluk-makhluk fana. Pemikirannya sangat sempurna sehingga berpikir dan bertindak merupakan satu aksi yang sama. Kontemplasi abadinya tentang dirinya sendiri menimbulkan proses emanasi seperti yang telah dijelaskan oleh para faylasuf. Akan tetapi, Tuhan mengetahui kita dan dunia kita hanya secara umum dan universal; dia tidak berurusan dengan yang partikular.

Sungguhpun demikian, Ibn Sina tidak puas dengan penjelasan abstrak tentang kodrat Tuhan ini: dia ingin menghubungkannya dengan pengalaman keagamaan kaum beriman, para Sufi, dan kaum batini. Karena tertarik pada psikologi agama, dia menggunakan skema emanasi Plotinian untuk menjelaskan pengalaman kenabian. Pada setiap sepuluh fase emanasi wujud dari Yang Esa, Ibn Sina berspekulasi bahwa sepuluh Akal Murni itu, bersama dengan jiwa-jiwa atau malaikat-malaikat yang menggerakkan kesepuluh bidang Ptolemik, membentuk sebuah alam penengah antara manusia dan Tuhan, yang bersesuaian dengan dunia realitas arketipe yang diimajinasikan oleh kaum batini. Akal-akal ini juga memiliki imajinasi; bahkan mereka *adalah* Imajinasi dalam keadaan murninya. Melalui alam penengah inilah—bukan melalui akal diskursif—manusia dapat mencapai pengenalan paling lengkap tentang Tuhan. Akal paling akhir dari cakrawala kita—yakni, akal kesepuluh—adalah malaikat pembawa wahyu, yang dikenal sebagai Jibril, sumber cahaya dan pengetahuan. Jiwa manusia

tersusun dari akal praktis yang berhubungan dengan dunia ini, dan akal kontemplatif yang mampu hidup berdampingan dengan Malaikat Jibril. Dengan demikian, menjadi mungkin bagi nabi-nabi untuk mendapatkan pengetahuan intuitif dan imajinatif tentang Tuhan, serupa dengan pengetahuan yang dimiliki Akal yang mentransendensi akal praktis dan diskursif. Pengalaman kaum Sufi memperlihatkan bahwa manusia dimungkinkan untuk mencapai visi tentang Tuhan secara filosofis tanpa menggunakan logika dan rasionalitas. Sebagai pengganti silogisme, mereka menggunakan alat-alat imajinatif berupa simbol dan kiasan. Nabi Muhammad Saw. telah menyempurnakan penyatuan langsung dengan alam suci ini. Tafsiran psikologis tentang visi dan wahyu ini akan memungkinkan para Sufi yang berkecenderungan filosofis untuk mendiskusikan pengalaman keagamaan mereka sendiri, seperti yang akan kita saksikan pada bab mendatang.

Pada akhir hayatnya, Ibn Sina tampaknya telah menjadi seorang mistikus pula. Dalam risalahnya, *Kitab Al-Isyarat* (Kitab Peringatan), dia dengan jelas menjadi sangat kritis pada pendekatan rasional terhadap Tuhan, yang menurutnya melelahkan. Dia beralih kepada apa yang disebutnya “Filsafat Timur” (*al-hikmah al-masyriqiyyah*). Ini tidak mengacu pada arah timur secara geografis, melainkan kepada sumber cahaya. Dia bermaksud menulis sebuah risalah esoterik menggunakan metode yang didasarkan pada disiplin iluminasi (*isyraq*) serta rasioisasi. Kita tak yakin apakah dia memang pernah menulis risalah itu: sekiranya pun pernah, tentu risalah itu telah hilang. Namun, sebagaimana juga akan kita saksikan pada bab mendatang, filosof besar Iran, Yahya Suhrawardi mendirikan aliran Isyraqi yang memang menggabungkan filsafat dengan spiritualitas dalam cara yang pernah direncanakan oleh Ibn Sina.

Ilmu kalam dan falsafah telah mengilhami sebuah gerakan intelektual yang sama di kalangan orang-orang Yahudi yang berdomisili di kerajaan Islam. Mereka mulai menulis filsafat mereka sendiri dalam bahasa Arab dan untuk pertama kali memperkenalkan unsur metafisika dan spekulasi ke dalam Yudaisme. Berbeda dengan para faylasuf Muslim, para filosof Yahudi tidak melibatkan diri ke dalam seluruh rentang ilmu filsafat, tetapi memusatkan perhatian terutama pada masalah-masalah keagamaan. Mereka merasa harus menjawab tantangan Islam dengan cara mereka sendiri, dan itu



melibatkan pencocokan Tuhan Alkitab yang personalistik dengan Tuhan para faylasuf. Seperti kaum Muslim, mereka tidak nyaman dengan penggambaran Tuhan secara antropomorfis di dalam kitab suci dan Talmud. Mereka bertanya kepada diri sendiri bagaimana Tuhan yang seperti itu bisa sama dengan Tuhan para filosof. Mereka memikirkan masalah penciptaan alam dan hubungan antara wahyu dan akal. Meski secara ilmiah tiba pada kesimpulan yang berbeda, mereka sangat bergantung pada para pemikir Muslim. Saadia ibn Yoseph (882-942), orang pertama yang melakukan interpretasi filosofis terhadap Yudaisme, adalah seorang Talmudis sekaligus Mu'tazilah. Dia percaya bahwa akal bisa mencapai pengetahuan tentang Tuhan melalui kekuatannya sendiri. Seperti seorang faylasuf, dia memandang pencapaian konsepsi rasional tentang Tuhan sebagai suatu *mitzvah*, kewajiban agama. Akan tetapi, seperti rasionalis Muslim, Saadia tidak memiliki keraguan sama sekali tentang eksistensi Tuhan. Realitas Tuhan Pencipta tampak begitu jelas bagi Saadia sehingga, dalam karyanya *Books of Beliefs and Opinions*, dia merasa yang lebih perlu dibuktikan adalah soal kemungkinan keraguan di dalam agama daripada soal iman.

Seorang Yahudi tidak dituntut untuk memaksa akalnya menerima wahyu, demikian Saadia berpendapat. Namun, itu tidak berarti bahwa Tuhan dapat sepenuhnya dijangkau oleh akal manusia. Saadia mengakui bahwa ide tentang penciptaan dari ketiadaan mengandung banyak kesulitan filosofis dan tak mungkin dijelaskan dalam terma rasional, karena Tuhan yang dikonsepsikan oleh falsafah tidak dapat membuat keputusan mendadak dan memicu perubahan. Bagaimana mungkin alam material bisa berasal dari Tuhan yang sepenuhnya bersifat spiritual? Di sini, kita telah mencapai batas akal dan harus menerima saja bahwa alam ini tidak abadi, seperti yang diyakini oleh kaum Platonis, tetapi memiliki permulaan dalam waktu. Ini satu-satunya penjelasan yang mungkin dan bersesuaian dengan kitab suci dan akal sehat. Setelah menerima ini, kita dapat mendeduksikan fakta-fakta lain tentang Tuhan. Tatanan makhluk telah direncanakan dengan cerdas; ia memiliki hidup dan energi; oleh karena itu, Tuhan yang telah menciptakannya pasti juga memiliki hikmat, hidup, dan Kekuatan. Atribut-atribut ini bukanlah *hypostases* yang terpisah, seperti disiratkan doktrin Trinitas Kristen, melainkan semata-mata merupakan aspek dari Tuhan. hanya karena bahasa manusia tidak mampu mengungkapkan realitas Tuhan secara memadai, maka kita terpaksa menganalisisnya lewat cara ini dan

seolah merusak simplisitas mutlak Tuhan. Jika kita ingin bicara sangat eksak tentang Tuhan, kita hanya bisa menyatakan bahwa dia ada. Saadia tidak membuang semua deskripsi positif tentang Tuhan. Dia juga tidak mendahulukan konsepsi para filosof tentang Tuhan yang jauh dan impersonal daripada Tuhan Alkitab yang personal dan antropomorfis. Ketika, misalnya, dia mencoba menjelaskan penderitaan yang terlihat di dunia, Saadia bersandar pada solusi para penulis hikmat dan Talmud. Penderitaan, katanya, merupakan hukuman atas dosa; ia menyucikan dan mendisiplinkan kita dengan maksud membuat kita menjadi rendah hati. Penjelasan ini tidak akan memuaskan bagi seorang faylasuf sejati karena menjadikan Tuhan sangat manusiawi dan menisbahkan rencana serta maksud kepadanya. Akan tetapi, Saadia tidak melihat Tuhan dalam konsepsi kitab suci lebih rendah daripada Tuhan dalam falsafah. Para nabi lebih tinggi daripada para filosof. Pada akhirnya, akal hanya dapat berupaya untuk membuktikan secara sistematis apaapa yang telah diajarkan oleh kitab suci.

Seorang Yahudi lainnya mengambil langkah lebih jauh. Dalam karyanya *Fountain of Life*, Solomon ibn Gabirol (kl. 1022-1070) yang Neoplatonis tidak dapat menerima doktrin penciptaan *ex nihilo*, tetapi berupaya menyesuaikan teori emanasi untuk memungkinkan penisbahan spontanitas dan kehendak bebas kepada Tuhan. Dia mengklaim bahwa Tuhan telah menghendaki atau menginginkan proses emanasi. Dengan demikian, proses itu tidak terlalu mekanistik dan menunjukkan bahwa Tuhan mengendalikan hukum-hukum eksistensi, bukannya tunduk pada dinamika yang sama. Namun, Gabirol gagal menjelaskan secara memuaskan bagaimana materi bisa berasal dari Tuhan.

Seorang Yahudi lain kurang inovatif. Bahya ibn Pakudah (w. kl. 1080) bukanlah seorang Platonis fanatik, tetapi menggunakan metode-metode kalam ketika dia rasa sesuai. Seperti Saadia, dia berpendapat bahwa Tuhan telah menciptakan alam pada saat tertentu. Alam tentu saja tidak muncul secara kebetulan: itu adalah gagasan yang sama anehnya dengan mengatakan bahwa sebuah paragraf yang tertulis dengan indah mewujud ketika tinta tumpah di atas kertas. Keteraturan dan adanya tujuan alam membuktikan keharusan adanya Pencipta, sebagaimana diungkapkan kitab suci. Setelah mengetengahkan doktrin yang sangat tidak filosofis ini, Bahya

beralih dari kalam ke falsafah, menguraikan bukti-bukti Ibn Sina bahwa pastilah ada sebuah Wujud Wajib.

Bahya percaya bahwa dua kelompok manusia yang mampu menyembah Tuhan dengan sempurna adalah para nabi dan filosof. Nabi memiliki pengetahuan langsung dan intuitif tentang Tuhan, sedangkan filosof mempunyai pengetahuan rasional mengenainya. Manusia selain mereka hanya menyembah Tuhan yang diproyeksikan pikiran sendiri. Mereka semua tak lebih seperti orang buta yang harus dibimbing oleh orang lain jika tak mampu membuktikan sendiri eksistensi dan keesaan Tuhan. Bahya sama elitisnya dengan para faylasuf, tetapi dia juga mempunyai kecenderungan Sufistik yang kuat: akal dapat memberi tahu kita *bahwa* Tuhan itu ada tetapi tak mampu menyampaikan apa pun mengenai Tuhan. Seperti bisa terlihat dari judulnya, risalah Bahya *Duties of the Heart* menganjurkan penggunaan akal untuk membantu seseorang menumbuhkan sikap yang layak kepada Tuhan. Ketika Neoplatonisme bertentangan dengan Yudaisme, dia dengan mudah mencampakkannya. Pengalaman keagamaannya tentang Tuhan lebih didahulukan daripada semua metode rasionalistik.

Akan tetapi, jika akal tak mampu menyampaikan kepada kita apa pun tentang Tuhan, lantas apa gunanya diskusi rasional tentang persoalan-persoalan teologis? Pertanyaan ini telah menyibukkan pemikir Muslim Abu hamid Alghazali (1058-1111), figur penting dan ternama dalam sejarah filsafat agama. Dilahirkan di Khurasan, dia belajar kalam di bawah bimbingan Al-Juwaini, seorang teolog Asy'ariah terkemuka. Pada usia tiga puluh tiga tahun, Al-Ghazali diangkat sebagai direktur Masjid Nizamiyah yang terkenal di Bagdad. Tugasnya adalah mempertahankan doktrin-doktrin Sunni dari serangan Syiah Ismailiyah. Akan tetapi, Al-Ghazali memiliki temperamen gelisah yang membuatnya tak henti-henti bergumul mencari kebenaran, memikirkan suatu persoalan sampai tuntas dan menolak untuk puas dengan jawaban yang mudah dan konvensional. Seperti yang dikatakannya kepada kita,

Aku telah menerobos setiap celah yang gelap, aku telah menyerang setiap persoalan, aku telah menyelam ke dalam setiap lautan. Aku telah meneliti akidah semua sekte, aku telah menelanjangi semua doktrin rahasia setiap komunitas. Semua ini kulakukan agar aku dapat membedakan antara

kebenaran dan kesesatan, antara tradisi yang sahih dan pembaruan yang bid'ah.<sup>9</sup>

Dia mencari sejenis kepastian tak tergoyahkan yang dirasakan filosof seperti Saadia, tetapi dia menjadi semakin kecewa. Betapapun luasnya pencarian yang telah dia lakukan, kepastian mutlak selalu luput darinya.

Tokoh-tokoh yang sezaman dengannya mencari Tuhan dalam berbagai cara, sesuai dengan kebutuhan pribadi dan kejiwaan mereka masing-masing: dalam kalam, melalui seorang imam, dalam falsafah, dan dalam mistisisme Sufi. Al-Ghazali tampaknya telah mempelajari semua disiplin ini dalam upayanya untuk memahami “apa hakikat segala sesuatu dalam dirinya sendiri”.<sup>10</sup> Para pengikut keempat aliran besar Islam yang ditelitinya mengklaim keyakinan total tetapi, Al-Ghazali bertanya, bagaimana membuktikan kebenaran klaim ini secara objektif?

Al-Ghazali menyadari, seperti halnya setiap kaum skeptik modern, bahwa kepastian mutlak merupakan suatu kondisi psikologis yang tidak selalu benar secara objektif. Para faylasuf menyatakan bahwa mereka memperoleh pengetahuan yang pasti melalui argumen rasional; para mistikus berpendapat bahwa mereka telah menemukannya lewat latihan-latihan Sufistik; kelompok Syiah Ismailiyah merasa bahwa kepastian itu hanya bisa ditemukan dalam ajaran imam-imam mereka. Akan tetapi, realitas yang kita sebut “Tuhan” tidak bisa diuji secara empiris, jadi bagaimana bisa kita meyakini bahwa kepercayaan-kepercayaan kita itu bukanlah khayalan belaka? Bukti-bukti rasional yang lebih konvensional gagal memuaskan standar ketat Al-Ghazali. Para teolog kalam memulai dengan proposisi-proposisi yang dijumpai di dalam Al-Quran, tetapi tidak pernah diverifikasi hingga bebas dari keraguan rasional. Kaum Ismaili bergantung pada ajaran seorang imam yang gaib dan tidak dapat dihubungi, tapi bagaimana kita bisa memastikan bahwa imam itu mendapat inspirasi ilahi, dan jika kita tidak bisa bertemu dengannya, apa makna inspirasi itu? Falsafah adalah yang paling tidak memuaskan di antara semuanya. Al-Ghazali mengarahkan sebagian besar polemiknya kepada Al-Farabi dan Ibn Sina. Karena berkeyakinan bahwa mereka hanya dapat didebat oleh seorang ahli dalam bidang falsafah, Al-Ghazali mempelajari disiplin tersebut selama tiga tahun hingga dia betul-betul menguasainya.<sup>11</sup> Dalam risalahnya, *Tahafut Al-Falasifah* (Kerancuan Falsafah), Al-Ghazali berargumen bahwa para

faylasuf itu telah menimbulkan persoalan. Jika falsafah membatasi diri pada fenomena duniawi yang teramati, seperti halnya kedokteran, astronomi, atau matematika, tentu ia akan sangat berfaedah, tetapi tidak mampu menyatakan apa-apa tentang Tuhan. Bagaimana mungkin orang bisa membuktikan doktrin emanasi, entah dengan cara apa pun? Berdasarkan autoritas apa para faylasuf itu menyimpulkan bahwa Tuhan hanya mengetahui hal-hal yang bersifat umum dan universal, bukan yang partikular? Bagaimana mereka membuktikan ini? Argumen mereka bahwa Tuhan terlalu agung untuk mengetahui realitas-realitas yang lebih rendah adalah tidak layak: sejak kapan ketidaktahuan terhadap sesuatu dipandang sebagai keunggulan? Tak ada cara untuk membuktikan proposisi-proposisi ini secara memuaskan. Karenanya, para faylasuf itu tidak rasional dan tidak filosofis sebab berusaha mencari pengetahuan yang terletak di luar kapasitas akal dan tidak bisa diverifikasi oleh indra.

Apakah yang tersisa bagi seorang pencari kebenaran yang tulus? Apakah iman yang teguh kepada Tuhan menjadi mustahil? Serentetan pertanyaan ini menyebabkan Al-Ghazali tertekan. Dia kehilangan gairah, kehilangan selera makan, dan dibelit rasa putus asa. Akhirnya, sekitar tahun 1094, dia merasa tidak mampu lagi untuk berbicara atau memberi kuliah:

Tuhan telah melumpuhkan lidahku sehingga aku tak bisa lagi mengajar. Aku pernah memaksakan diri untuk mengajar murid-muridku di suatu hari, namun lidahku tak mampu mengucap sepatah kata pun.<sup>12</sup>

Al-Ghazali mengalami depresi klinis. Para dokter dengan tepat mendiagnosis adanya konflik batin mendalam dan mengatakan bahwa jika dia tidak terbebas dari kecemasan tersembunyinya, dia tak akan pernah sembuh. Khawatir akan ancaman neraka jika tidak berhasil mengobati keimanannya, Al-Ghazali memutuskan untuk meninggalkan jabatan akademisnya yang prestisius dan menempuh jalan kaum Sufi.

Di sanalah dia menemukan apa yang dicarinya selama ini. Tanpa mengabaikan akal—Al-Ghazali selalu tidak mempercayai bentuk-bentuk Sufisme yang lebih mencolok—dia menemukan bahwa latihan mistik menghasilkan pemahaman langsung dan intuitif mengenai sesuatu yang disebut “Tuhan”. Sarjana Inggris John Bowker menunjukkan bahwa kata

Arab untuk eksistensi (*wujud*) berasal dari akar kata *wajada*: “dia menemukan”.<sup>13</sup> Oleh karena itu, secara harfiah *wujud* berarti “apa yang bisa ditemukan”. Kata ini lebih konkret daripada istilah-istilah metafisika Yunani sehingga memberi jalan yang lebih lapang kepada kaum Muslim. Seorang filosof Arab yang berupaya membuktikan bahwa Tuhan itu ada tidak harus menempatkan Tuhan sebagai satu objek di antara banyak objek lain. Dia hanya harus membuktikan bahwa Tuhan dapat ditemukan. Satu-satunya bukti mutlak atas wujud Tuhan akan muncul—atau tidak—ketika seorang Mukmin berhadapan dengan realitas ilahi setelah kematian. Tetapi, pernyataan orang-orang seperti para nabi dan kaum mistik yang mengklaim telah mengalami hal itu dalam kehidupan ini harus disikapi dengan hati-hati. Kaum Sufi tentu mengklaim bahwa mereka telah memiliki pengalaman tentang wujud Tuhan: kata *wajd* merupakan sebuah istilah teknis dalam pemahaman ekstatik tentang Tuhan yang memberi keyakinan utuh bahwa wujud itu nyata, bukan cuma fantasi. Tentu saja pernyataan seperti itu bisa mengandung klaim yang palsu, namun setelah sepuluh tahun menjalani kehidupan sebagai seorang Sufi, Al-Ghazali berpendapat bahwa pengalaman keagamaan merupakan satu-satunya cara untuk memverifikasi realitas yang berada di luar jangkauan akal manusia dan proses pemikiran. Pengetahuan kaum Sufi tentang Tuhan bukan merupakan pengetahuan rasional atau metafisik, melainkan benar-benar sama dengan pengalaman intuitif para nabi sejak dahulu kala: para Sufi dengan demikian telah *menemukan* sendiri kebenaran esensial Islam dengan menghidupkan kembali pengalaman intinya.

Oleh karena itu, Al-Ghazali merumuskan sebuah kredo mistik yang dapat diterima oleh mayoritas Muslim, yang sering menaruh kecurigaan terhadap mistik Islam, seperti yang akan kita saksikan pada bab selanjutnya. Seperti Ibn Sina, Al-Ghazali mempertimbangkan kembali kepercayaan kuno mengenai alam ideal yang berada di atas dunia material yang indriawi ini. Dunia indriawi (*alam al-syahadah*) merupakan replika inferior dari apa yang kita sebut alam akal Platonik (*alam al-malakut*), sebagaimana yang diyakini setiap faylasuf. Al-Quran dan Alkitab kaum Yahudi maupun Kristen telah berbicara tentang alam spiritual ini. Manusia berada di kedua wilayah realitas itu: dia masuk ke alam fisikal maupun alam ruh yang lebih tinggi karena Tuhan telah menorehkan citra keilahian di dalam dirinya. Dalam risalah mistiknya *Misykat Al-Anwar*, Al-Ghazali menafsirkan Surah

Al-Nur yang telah saya kutip dalam bab yang lalu.<sup>14</sup> Cahaya di dalam ayat ini merujuk kepada Tuhan maupun objek-objek lain yang bersinar: pelita, bintang. Akal kita juga memancarkan cahaya. Akal kita bukan hanya membuat kita mampu mempersepsikan objek-objek lain tetapi, seperti Tuhan sendiri, akal mampu melampaui ruang dan waktu. Oleh karena itu, ia berasal dari realitas yang sama dengan alam ruh. Namun, dengan maksud memperjelas bahwa yang dimaksudnya dengan “akal” tidak semata-mata merujuk kepada daya analitis dan otak kita, Al-Ghazali mengingatkan pembaca bahwa penjelasannya tidak dapat dipahami secara harfiah: kita hanya bisa mendiskusikan persoalan ini dalam bahasa figuratif yang menyampaikan imajinasi kreatif.

Namun demikian, ada orang yang memiliki daya yang lebih tinggi daripada akal, yang oleh Al-Ghazali disebut “ruh kenabian”. Orang-orang yang tidak memiliki fakultas ini tidak boleh begitu saja menolak keberadaannya hanya karena belum pernah mengalaminya. Itu sama absurdnya dengan orang tuli yang mengklaim bahwa musik adalah ilusi, hanya karena dia tidak mampu mengapresiasinya. Kita dapat mengetahui sesuatu mengenai Tuhan dengan menggunakan daya nalar dan imajinasi kita, tetapi jenis pengetahuan tertinggi ini hanya dapat dicapai oleh orang-orang, seperti para nabi atau kaum mistik yang memiliki fakultas istimewa yang mampu mencerap Tuhan. Ini kedengarannya bernada elitis, tetapi kaum mistik dalam tradisi lain juga mengklaim bahwa kualitas-kualitas intuitif dan reseptif yang dituntut oleh disiplin, seperti meditasi Zen atau Buddhis merupakan bakat istimewa, yang bisa dibandingkan dengan bakat menulis puisi. Tidak setiap orang memiliki bakat mistik ini. Al-Ghazali menggambarkan pengetahuan mistik ini sebagai sebuah kesadaran bahwa hanya Sang Penciptalah yang ada atau memiliki wujud. Hasilnya adalah peniadaan diri dan peleburan di dalam Tuhan. Kaum mistik mampu melampaui alam metafora, yang mesti memuaskan makhluk-makhluk dengan karunia yang lebih sedikit; mereka,

mampu melihat bahwa tak ada wujud di dunia kecuali Tuhan dan bahwa segala sesuatu akan binasa kecuali Wajah Tuhan (QS Al-Qashash [28]: 88) ... Bahkan, segala sesuatu selain dia adalah murni non-wujud dan, dilihat dari sudut pandang wujud yang diterimanya dari Akal Pertama [da-lam skema Platonis], tidak memiliki wujud dengan sendirinya melainkan bergantung pada wajah Penciptanya, sehingga satu-satunya yang ada hanyalah Wajah Tuhan.<sup>15</sup>

Tuhan bukanlah Wujud objektif eksternal yang eksistensinya dapat dibuktikan secara rasional, melainkan adalah realitas yang menyelimuti semua dan merupakan eksistensi tertinggi yang tidak bisa dipersepsikan seperti kita mempersepsikan wujud-wujud yang bergantung kepadanya dan menjadi bagian dari eksistensinya yang wajib: kita harus mengembangkan cara melihat yang khusus.

Al-Ghazali akhirnya kembali kepada tugas mengajarnya di Bagdad, tetapi tak pernah surut dalam keyakinannya bahwa adalah mustahil membuktikan keberadaan Tuhan dengan logika dan bukti rasional. Dalam risalah biografisnya *Al-Munqidz min Al-Dhalal* (Pembebas dari Kesesatan), dengan bersemangat dikemukakannya bahwa baik falsafah maupun kalam tidak bisa memuaskan seseorang yang tengah berada dalam bahaya hilangnya keimanan. Dia sendiri pernah jatuh ke dalam jurang skeptisisme (*safsafah*) ketika disadarinya bahwa sama sekali tak mungkin untuk membuktikan eksistensi Tuhan secara rasional. Realitas yang kita sebut “Tuhan” berada di luar persepsi indra dan pemikiran logis sehingga sains dan metafisika tidak bisa membuktikan maupun menolak bukti wujud Allah. Bagi mereka yang tidak dikaruniai bakat mistikal atau kenabian khusus, Al-Ghazali telah merancang suatu disiplin yang memungkinkan seorang Muslim menumbuhkan kesadaran tentang realitas Tuhan dalam setiap perincian kehidupan sehari-hari. Al-Ghazali telah membuat kesan yang tak terhapuskan di dalam Islam. Takkan pernah lagi kaum Muslim membuat asumsi ceroboh bahwa Tuhan adalah sama seperti wujud lain yang eksistensinya dapat didemonstrasikan secara ilmiah atau filosofis. Sejak saat itu, filsafat Muslim menjadi tak terpisahkan dari spiritualitas dan pembahasan yang lebih mistikal tentang Tuhan.

Al-Ghazali juga berpengaruh terhadap Yudaisme. Filosof Spanyol Joseph ibn Saddiq (w. 1143) menggunakan dalil Ibn Sina tentang eksistensi Tuhan, tetapi secara hati-hati menyimpulkan bahwa Tuhan bukan sekadar wujud yang lain—satu dari sekian banyak hal yang “ada” dalam pengertian lazim kita atas kata tersebut. Kalau kita mengklaim memahami Tuhan, maka berarti Tuhan itu terbatas dan tidak sempurna. Pernyataan paling tepat yang bisa kita buat tentang Tuhan adalah bahwa dia tidak bisa dipahami, sangat jauh dari jangkauan daya intelektual alamiah kita. Kita bisa saja berbicara tentang aktivitas Tuhan di dunia dalam terma-terma positif, namun tidak



mengenai esensi Tuhan (*Al-Dzat*), yang akan senantiasa luput dari kita. Ahli kedokteran dari Toledo, Judah Halevi (1085-1141), menjadi pengikut setia Al-Ghazali. Tuhan tidak bisa dibuktikan secara rasional; ini tidak berarti bahwa keimanan kepada Tuhan menjadi tidak rasional melainkan bahwa demonstrasi logis tentang eksistensi Tuhan tidak memiliki nilai keagamaan. Bukti logis itu menyampaikan informasi yang sangat sedikit: tak ada cara untuk memastikan tanpa ragu bagaimana Tuhan impersonal yang begitu jauh itu dapat menciptakan alam material atau apakah dia berhubungan dengan alam melalui cara tertentu. Ketika para filosof mengklaim bahwa mereka menjadi satu dengan Akal ilahi yang mengatur kosmos melalui penggunaan akal, mereka telah menipu diri mereka sendiri. Satu-satunya kelompok manusia yang mempunyai pengetahuan langsung tentang Tuhan adalah para nabi, yang tak memiliki kaitan apa-apa dengan falsafah.

Halevi tidak memahami filsafat sebaik Al-Ghazali, tetapi dia sepakat bahwa pengetahuan yang terandalkan tentang Tuhan adalah melalui pengalaman keagamaan. Seperti Al-Ghazali, dia juga mempostulatkan adanya daya religius khusus, tetapi mengklaim bahwa kemampuan itu hanya dimiliki oleh orang Yahudi. Dia mencoba memperlunak ini dengan menyatakan bahwa *goyim* (orang bukan Yahudi) dapat mencapai pengetahuan tentang Tuhan melalui hukum alam, tetapi tujuan karya filosofis terbesarnya, *The Kuzari*, adalah untuk menjustifikasi keunikan posisi Israel di antara bangsa-bangsa lain. Seperti para Rabi Talmud, Halevi percaya bahwa setiap orang Yahudi dapat memperoleh ruh kenabian melalui penunaian *mitzvot* secara saksama. Tuhan yang ditemukannya bukanlah sebuah fakta objektif yang eksistensinya bisa didemonstrasikan secara ilmiah, melainkan merupakan pengalaman yang secara esensial bersifat subjektif. Dia bahkan bisa dipandang sebagai perluasan diri “alamiah” orang Yahudi:

Keilahian menanti orang yang sesuai untuk menjadi tempat bersemayamnya, untuk menjadi Tuhan baginya, sebagaimana dalam kasus para nabi dan orang suci .... Seperti halnya jiwa yang menanti untuk masuk ke dalam janin hingga kekuatan hidupnya disempurnakan untuk memampukannya menerima keadaan yang lebih tinggi ini. Dengan cara yang sama, Alam menanti tibanya iklim yang baik agar dia dapat menyuburkan tanah dan menumbuhkan tanaman.<sup>16</sup>

Dengan demikian, Tuhan bukanlah realitas yang asing, orang Yahudi bukanlah wujud autonom yang terjauhkan dari yang ilahi. Tuhan, menurut Halevi, bisa dilihat sebagai penyempurnaan manusia, pemenuhan potensi manusia; lebih jauh lagi, “Tuhan” yang dijumpainya secara unik adalah miliknya sendiri, suatu gagasan yang akan kita telaah lebih dalam pada bab mendatang. Halevi dengan hati-hati membedakan antara Tuhan yang dapat dialami oleh orang Yahudi dari esensi Tuhan itu sendiri. Tatkala para nabi dan orang suci mengklaim pernah mengalami “Tuhan”, yang mereka alami bukanlah zatnya melainkan hanya aktivitas ilahi melalui semacam berkas kilasan cahaya dari realitas transenden yang tak bisa dijangkau.

Akan tetapi, falsafah tidak sepenuhnya mati akibat polemik yang diangkat oleh Al-Ghazali. Di Kordoba, seorang filosof Muslim terkenal mencoba menghidupkannya kembali dan mempertahankannya sebagai bentuk tertinggi agama. Abu Al-Walid ibn Ahmad ibn Rusyd (1126-1198), yang di Eropa dikenal sebagai Averroes, menjadi autoritas di Barat bagi kalangan Yahudi maupun Kristen. Selama abad ketiga belas, karya-karyanya diterjemahkan ke dalam bahasa Ibrani dan latin, dan komentar-komentarnya tentang Aristoteles menimbulkan pengaruh besar terhadap teolog-teolog terkemuka, seperti Maimonides, Thomas Aquinas, dan Albert yang Agung. Pada abad kesembilan belas, Ernest Renan menghormatinya sebagai pribadi yang merdeka dan pelopor rasionalisme menentang kepercayaan buta. Namun, di Dunia Islam sendiri, Ibn Rusyd hanya menjadi figur marjinal. Melalui karya dan pengaruh yang ditimbulkan Ibn Rusyd setelah wafatnya, kita bisa melihat perbedaan cara pendekatan dan konsepsi antara Timur dan Barat tentang Tuhan. Ibn Rusyd dengan bersemangat menolak kritik Al-Ghazali terhadap falsafah dan cara Al-Ghazali mendiskusikan persoalan-persoalan esoterik ini secara terbuka. Berbeda dari pendahulunya, Al-Farabi dan Ibn Sina, Ibn Rusyd adalah seorang *qadi*, hakim agama, sekaligus pula seorang filosof. Kaum ulama selalu menaruh kecurigaan terhadap falsafah dan konsepsi ketuhanannya yang sangat berbeda, tetapi Ibn Rusyd berhasil menyatukan Aristoteles dengan ajaran Islam yang lebih tradisional. Dia yakin bahwa tidak ada pertentangan apa pun antara agama dan rasionalisme. Keduanya mengekspresikan kebenaran yang sama melalui cara yang berbeda; keduanya juga mengarah kepada Tuhan yang sama. Namun, tidak semua orang mampu memahami pemikiran filosofis sehingga falsafah hanya untuk kalangan elit intelektual. Falsafah akan

membingungkan orang awam dan menjerumuskan mereka ke dalam kesesatan yang membahayakan keselamatan abadi mereka. Di sinilah letak pentingnya tradisi esoterik, yang menjaga doktrin-doktrin berbahaya ini dari mereka yang tidak layak menerimanya. Sebagaimana halnya dengan Sufisme dan telaah batini Syiah Ismailiyah; jika orang yang tidak pantas mengupayakan latihan-latihan mental semacam ini, mereka bisa jatuh sakit dan mengalami berbagai bentuk gangguan psikologis. Kalam juga sama bahayanya. Kalam hampir serupa dengan falsafah sejati dan memberi kesan menyesatkan bahwa seseorang terlibat dalam diskusi rasional yang wajar padahal sebenarnya tidak demikian. Akibatnya, kalam hanya menimbulkan perdebatan-perdebatan doktrinal yang tidak berfaedah, yang hanya akan melemahkan iman orang awam dan menggelisahkan mereka.

Ibn Rusyd berkeyakinan bahwa penerimaan kebenaran-kebenaran tertentu merupakan hal yang esensial bagi keselamatan di akhirat. Ini adalah pandangan baru dalam Dunia Islam. Para faylasuf merupakan autoritas utama dalam doktrin: hanya merekalah yang mampu menafsirkan kitab suci dan merupakan orang-orang yang digambarkan oleh Al-Quran sebagai golongan yang “mengakar kuat pada ilmu”.<sup>17</sup> Semua orang lain wajib membaca Al-Quran secara harfiah, tetapi kaum faylasuf mampu mengupayakan penafsiran simbolis. Namun demikian, para faylasuf pun mesti menaati “kredo” doktrin-doktrin wajib, yang disusun Ibn Rusyd sebagai berikut:

1. Eksistensi Tuhan sebagai Pencipta dan Pelindung alam semesta.
2. Keesaan Tuhan.
3. Sifat-sifat mengetahui, berkuasa, berkehendak, mendengar, melihat, dan berkata-kata di dalam Al-Quran telah dinisbahkan kepada Allah.
4. Keunikan dan ketiadaan sekutu bagi Tuhan, yang secara jelas telah ditegaskan di dalam Al-Quran (QS AlSyûrâ [42]: 9): “Tak ada sesuatu yang serupa dengan-Nya.”
5. Penciptaan alam oleh Tuhan.
6. Keabsahan kenabian.
7. Keadilan Tuhan.
8. Kebangkitan jasmani di hari Akhir.<sup>18</sup>

Doktrin-doktrin tentang Tuhan harus diterima *in toto*, karena Al-Quran menyatakannya dengan teramat gamblang. Falsafah tidak selalu berkenaan dengan kepercayaan pada penciptaan alam, misalnya, sehingga tidak jelas bagaimana seharusnya memahami doktrin Al-Quran mengenai hal itu. Walaupun Al-Quran dengan tegas menyatakan bahwa Tuhanlah yang menciptakan alam, tetapi tidak dijelaskan *bagaimana* Tuhan melakukannya atau apakah alam diciptakan pada saat tertentu. Ini membuat para faylasuf bebas mengadopsi keyakinan kaum rasionalis. Di samping itu, Al-Quran menyatakan bahwa Tuhan memiliki sifat-sifat seperti mengetahui, tetapi kita tidak tahu pasti apa arti sifat itu karena konsepsi kita tentang pengetahuan bersifat manusiawi dan tidak sempurna. Oleh karena itu, pernyataan Al-Quran bahwa Tuhan mengetahui segala apa yang kita kerjakan tidak secara mutlak bertentangan dengan keyakinan para filosof.

Dalam Dunia Islam, mistisisme sangatlah penting sehingga konsepsi ketuhanan Ibn Rusyd, yang didasarkan sepenuhnya pada teologi kaum rasionalis, tak banyak berpengaruh. Ibn Rusyd adalah tokoh yang terhormat dengan kedudukan sekunder di dalam Islam, tetapi dia justru menjadi sangat penting di dunia Barat. Sebab, melalui dirinyalah dunia Barat menemukan Aristoteles dan mengembangkan konsepsi yang lebih rasionalistik tentang Tuhan. Kebanyakan orang Barat memiliki pengetahuan yang sangat terbatas tentang kebudayaan Islam dan tidak mengetahui perkembangan filsafat sesudah Ibn Rusyd. Karenanya sering muncul dugaan bahwa karier Ibn Rusyd menandai akhir filsafat Islam. Sebenarnya pada masa kehidupan Ibn Rusyd, dua filosof besar yang sangat berpengaruh di Dunia Islam mulai menuliskan karya mereka di Irak dan Iran. Yahya Suhrawardi dan Muhyiddin ibn Al-Arabi, yang lebih mengikuti jejak Ibn Sina daripada Ibn Rusyd, berupaya menyandingkan filsafat dengan spiritualitas. Kita akan menelaah karya mereka di dalam bab mendatang.

Pengikut Ibn Rusyd yang terkemuka di dunia Yahudi adalah seorang Talmudis dan filosof, Rabi Musa ibn Maimun (1135-1204), yang biasa dikenal sebagai Maimonides. Seperti Ibn Rusyd, Maimonides asli kelahiran Kordoba, ibu kota Spanyol Islam. Di kota ini terdapat konsensus bahwa ada jenis filsafat yang sangat esensial untuk mendapatkan pengertian yang lebih mendalam tentang Tuhan. Namun, Maimonides mesti meninggalkan Spanyol ketika nyawanya terancam oleh sekte Berber fanatik, Al-Morawi,

yang memerangi masyarakat Yahudi. Benturan menyakitkan dengan fundamentalisme Abad Pertengahan ini tidak membuat Maimonides memusuhi Islam secara keseluruhan. Bersama orangtuanya, dia menetap di Mesir. Di sini, dia mendapat jabatan tinggi dalam pemerintahan dan bahkan menjadi dokter bagi sultan. Di kota ini pula, dia menulis risalahnya yang populer *The Guide for the Perplexed*, yang menyetengahkan argumen bahwa keyakinan Yahudi bukan merupakan seperangkat doktrin yang arbitrer, melainkan didasarkan pada prinsip-prinsip yang rasional. Seperti Ibn Rusyd, Maimonides percaya bahwa falsafah, sebagai bentuk pengetahuan agama yang paling maju dan membentangkan jalan menuju Tuhan, tidak boleh diungkapkan kepada orang awam tetapi harus disimpan oleh para elit. Namun, berbeda dengan Ibn Rusyd, dia berkeyakinan bahwa orang awam bisa diajar untuk menafsirkan kitab suci secara simbolis, agar mereka terhindar dari pandangan antropomorfis tentang Tuhan. Dia juga percaya bahwa ada beberapa doktrin yang penting bagi penyelamatan dan mengusulkan tiga belas kredo yang sangat mirip dengan yang disusun Ibn Rusyd:

1. Eksistensi Tuhan.
2. Keesaan Tuhan.
3. Tuhan bukan materi.
4. Keabadian Tuhan.
5. larangan menyembah berhala.
6. Keabsahan kenabian.
7. Musa adalah yang paling utama di antara para nabi.
8. Kebenaran berasal dari Tuhan.
9. Keabsahan abadi Taurat.
10. Tuhan mengetahui perbuatan manusia.
11. Dia akan menghakimi dengan adil.
12. Dia akan mengutus seorang AlMahdi.
13. Kebangkitan orang yang telah mati.<sup>19</sup>

Ajaran ini dianggap bid'ah dalam Yudaisme dan tidak pernah diterima sepenuhnya. Sebagaimana dalam Islam, ortodoksi (sebagai lawan dari ortopraksi) tidak dikenal dalam pengalaman keagamaan Yahudi. Kredo Ibn Rusyd dan Maimonides menyarankan bahwa pendekatan rasionalistik dan

intelektualistik terhadap agama akan mengarah kepada dogmatisme dan identifikasi “iman” sebagai “kepercayaan yang benar”.

Sungguhpun demikian, Maimonides dengan hati-hati menyatakan bahwa Tuhan secara esensial tidak bisa dipahami dan tak dapat dijangkau oleh akal manusia. Dia membuktikan eksistensi Tuhan dengan menggunakan argumen-argumen Aristoteles dan Ibn Sina, tetapi bersiteguh bahwa Tuhan tetap tidak bisa dijangkau atau dijelaskan karena simplisitas absolutnya. Nabi-nabi pun menggunakan kiasan dan mengajarkan kepada kita bahwa pembicaraan yang bermakna tentang Tuhan hanya mungkin dilakukan dengan menggunakan bahasa simbolis dan perumpamaan. Kita tahu bahwa Tuhan tidak dapat diperbandingkan dengan apa pun yang ada. Oleh karena itu, lebih baik kita menggunakan terminologi negatif ketika berupaya menguraikannya. Daripada mengatakan bahwa “dia ada” lebih baik kita menyangkal ketiadaannya, dan seterusnya. Sebagaimana kaum Ismaili, penggunaan bahasa negatif dipandang sebagai latihan yang dapat meningkatkan apresiasi kita terhadap transendensi Tuhan, mengingatkan kita bahwa kenyataannya sangat berbeda dari gagasan apa pun yang dapat dikonsepsikan manusia mengenai Tuhan. Kita bahkan tidak bisa mengartikan bahwa Tuhan itu “baik” karena dia jauh melampaui apa pun yang kita pahami sebagai “kebaikan”. Inilah cara untuk mengakali ketidaksempurnaan kita, mencegah kita dari memproyeksikan harapan dan keinginan kita kepadanya karena hal itu akan menjadikan Tuhan memiliki citra dan kemiripan dengan kita. Namun demikian, kita bisa memakai *Via Negativa* untuk membentuk pernyataan positif tentang Tuhan. Ketika kita berkata bahwa Tuhan “tidak lemah” (sebagai pengganti menyatakan bahwa dia perkasa), secara logis berarti bahwa Tuhan pasti mampu untuk bertindak. Karena Tuhan “bukan tidak sempurna”, tindakannya pasti juga sempurna. Tatkala kita mengatakan Tuhan “tidak bodoh” (artinya dia mahabijaksana), kita dapat mendeduksikan bahwa dia mengetahui dan bijak secara sempurna. Deduksi semacam ini hanya dapat dilakukan sejauh menyangkut aktivitas Tuhan dan tidak tentang esensinya yang tetap berada di luar jangkauan akal kita.

Ketika dihadapkan pada pilihan antara Tuhan Alkitab dan Tuhan para filosof, Maimonides selalu memilih yang pertama. Meskipun doktrin *creatio ex nihilo* secara filosofis tidak ortodoks, Maimonides menganut

doktrin biblikal tradisional dan meninggalkan gagasan filosofis tentang emanasi. Seperti yang dikemukakannya, *creatio ex nihilo* maupun emanasi tidak bisa dibuktikan secara definitif oleh akal semata. Dia juga memandang kenabian lebih tinggi daripada filsafat. Baik nabi maupun filosof berbicara tentang Tuhan yang sama, tetapi nabi pastilah lebih unggul secara imajinatif maupun intelektual. Nabi memiliki pengetahuan intuitif langsung tentang Tuhan yang lebih tinggi daripada pengetahuan yang diperoleh lewat penalaran diskursif. Maimonides tampaknya juga merupakan seorang mistikus. Dia bicara tentang kemabukan menggetarkan yang menyertai pengalaman intuitif tentang Tuhan, sebuah emosi yang “diakibatkan oleh penyempurnaan daya imajinatif”.<sup>20</sup> Meskipun sangat menekankan rasionalitas, Maimonides menyatakan bahwa pengetahuan tertinggi tentang Tuhan lebih banyak berasal dari imajinasi bukan dari akal semata.

Gagasan-gagasan Maimonides menyebar luas di kalangan orang Yahudi di Prancis Selatan dan Spanyol sehingga pada permulaan abad keempat belas, muncul apa yang kemudian menjadi pencerahan filsafat Yahudi di kawasan itu. Beberapa di antara para filosof Yahudi ini lebih rasionalistik daripada Maimonides. Levi ben Gershom (1288-1344) dari Bagnol di Prancis Selatan, misalnya, menolak konsepsi bahwa Tuhan mengetahui hal-hal yang bersifat duniawi. Dia mengambil konsepsi ketuhanan para filosof, bukan Tuhan menurut Alkitab. Tak pelak muncul beberapa reaksi. Sebagian orang Yahudi beralih ke mistisisme dan mengembangkan disiplin esoterik Kabbalah, seperti yang akan kita saksikan nanti. Yang lain meninggalkan filsafat ketika musibah menimpa, karena merasa bahwa Tuhan falsafah yang jauh itu ternyata tidak mampu melipur lara mereka. Selama abad ketiga belas dan keempat belas, Perang Penaklukan Kristen mulai berhasil menekan wilayah-wilayah Islam di Spanyol dan menyebarkan anti-Semitisme Eropa Barat ke semenanjung itu yang akhirnya bermuara pada kehancuran Yahudi Spanyol. Selama abad keenam belas, orang-orang Yahudi meninggalkan falsafah dan mengembangkan konsep yang sama sekali baru, yang lebih diilhami oleh mitologi daripada logika ilmiah.

Gerakan penyebaran Kristen oleh orang Barat membuat agama itu terpisah dari tradisi-tradisi monoteistik lain. Perang Salib tahun 1096-1099 menandai keluarnya Eropa dari periode panjang barbarisme yang dikenal

sebagai Zaman Kegelapan. Roma baru, didukung oleh negara-negara Kristen Eropa Utara, berupaya untuk memperoleh kembali jalan masuk ke kancah internasional. Namun Kristen Anglikan, Saxon, dan Frank tidak banyak berkembang. Mereka adalah orang-orang agresif dan suka berperang, serta mendambakan agama yang agresif pula. Selama abad kesebelas, para pendeta Benediktin dari biara-biara Cluny dan cabang-cabangnya telah berusaha untuk mengaitkan semangat tempur mereka dengan gereja dan mengajari mereka nilai-nilai Kristen sejati melalui praktik peribadatan, seperti ziarah. Pasukan Salib generasi pertama memandang ekspedisi mereka ke Timur Dekat sebagai ziarah ke Tanah Suci. Namun, mereka masih memiliki konsepsi yang sangat primitif tentang Tuhan dan agama. Para rahib pejuang, seperti St. George, St. Mercury, dan St. Demetrius digambarkan melebihi tuhan dalam kebaikan mereka dan, dalam praktik, hanya sedikit berbeda dari dewa-dewa pagan. Yesus lebih dipandang sebagai pemimpin feodal Perang Salib daripada sebagai inkarnasi logos: dia mengumpulkan para kesatrianya untuk merebut kembali pusakanya—Tanah Suci—dari kaum kafir. Ketika perjalanan mereka dimulai, sebagian prajurit bertekad untuk membalas kematian Yesus dengan menumpas komunitas Yahudi yang tinggal di sepanjang lembah Rhine. Meski bukan bagian dari gagasan awal Paus Urban II ketika dia menyerukan Perang Salib, namun tampaknya Pasukan Salib bertindak terlalu kejam untuk mengadakan perjalanan sejauh 3.000 mil demi memerangi kaum Muslim yang sama sekali belum mereka kenal, pada saat orang-orang yang diduga telah betul-betul membunuh Yesus malah dibiarkan hidup dan diperlakukan dengan baik di depan mata mereka sendiri. Selama perjalanan panjang dan berat menuju Yerusalem, banyak di antara pasukan nyaris menemui akhir hayatnya. Mereka hanya dapat menggantungkan daya tahan mereka pada asumsi bahwa merekalah bangsa pilihan Tuhan, yang telah memperoleh perlindungan khusus darinya. Tuhan telah membimbing mereka memasuki Tanah Suci seperti yang pernah dilakukannya terhadap orang-orang Israel kuno. Dari sudut pandang praktik, Tuhan mereka masih merupakan dewa kesukuan primitif yang diceritakan dalam kitab-kitab awal Alkitab. Ketika akhirnya berhasil menaklukkan Yerusalem pada musim panas tahun 1099, mereka menumpas habis penduduk Yahudi dan Muslim di kota itu dengan semangat Yoshua dan membantai mereka dengan kebrutalan yang bahkan mencengangkan masyarakat sezamannya.



Sejak saat itu, orang Kristen Eropa memandang Yahudi dan Muslim sebagai musuh Tuhan; untuk waktu yang lama mereka juga telah merasakan antagonisme mendalam terhadap Kristen Ortodoks Yunani di Byzantium, yang membuat mereka merasa sebagai kaum barbar dan hina.<sup>21</sup> Namun, keadaannya tidak selalu demikian. Selama abad kesembilan, beberapa orang Kristen Barat yang lebih terpelajar telah diilhami oleh teologi Yunani. Filosof Celtic Duns Scotus Erigena (810-877), misalnya, yang meninggalkan tanah kelahirannya di Irlandia untuk bekerja di istana Charles The Bold, Raja Frank Barat, telah menerjemahkan banyak karya para Bapa gereja Yunani ke dalam bahasa latin agar bisa dimanfaatkan oleh orang Kristen Barat, khususnya karya-karya Denys Aeropagite. Erigena sangat percaya bahwa iman dan akal tidak saling eksklusif satu sama lain. Seperti halnya para filsuf Yahudi dan Muslim, dia memandang filsafat sebagai jalan membenteng menuju Tuhan. Plato dan Aristoteles adalah guru bagi orang-orang yang memerlukan penjelasan rasional tentang agama Kristen. Kitab suci dan tulisan para Bapa gereja mungkin diilhami oleh disiplin penalaran logis dan rasional. Ini bukan berarti penafsiran harfiah: beberapa bagian kitab suci harus ditafsirkan secara simbolis karena, sebagaimana dijelaskan erigena dalam karyanya *Exposition of Denys's Celestial Hierarchy*, teologi merupakan “sejenis puisi”.<sup>22</sup>

Erigena menggunakan metode dialektika Denys dalam pembahasannya tentang Tuhan, yang hanya bisa dijelaskan dengan menggunakan paradoks yang mengingatkan kita kembali pada keterbatasan nalar kemanusiaan kita. Baik pendekatan positif maupun negatif kepada Tuhan adalah sama absahnya. Tuhan tidak bisa dipahami: bahkan para malaikat pun tidak mengetahui atau memahami hakikat esensial Tuhan. Akan tetapi, pernyataan positif, seperti “Tuhan itu bijaksana”, bisa dibenarkan karena bila kita merujukkan pernyataan itu kepada Tuhan, maka kita menyadari bahwa kita tidak menggunakan kata “bijaksana” dalam pengertian lazimnya. Selanjutnya kita mengingatkan diri kita tentang hal ini melalui pernyataan negatif, dengan mengatakan “Tuhan *tidak* bijaksana”. Paradoks ini mendorong kita bergerak ke jalan ketiga yang ditempuh Denys ketika berbicara tentang Tuhan, ketika kita menarik kesimpulan: “Tuhan *lebih dari* bijaksana”. Inilah apa yang oleh orang Yunani disebut sebagai pernyataan apofatik karena kita tidak memahami apa makna “lebih dari bijaksana” itu. lagi-lagi, ini bukan sekadar permainan kata, melainkan sebuah disiplin:

penyejajaran dua pernyataan yang saling bertentangan itu akan membantu kita menanamkan rasa misteri yang dikandung dalam kata “Tuhan”, karena dia tidak pernah bisa dibatasi oleh konsepsi manusia biasa.

Ketika menerapkan metode ini pada pernyataan “Tuhan itu ada”, Erigena tiba, sebagaimana mestinya, pada sintesis: “Tuhan lebih dari ada”. Adanya Tuhan tidak sama seperti adanya makhluk yang diciptakannya dan dia bukanlah wujud yang setara dengan semua makhluk itu, seperti yang dikemukakan oleh Denys. Ini lagi-lagi merupakan pernyataan yang tidak bisa dipahami, karena, Erigena berkomentar, “apa yang lebih dari ‘ada’ itu tidaklah dijelaskan. Karena dikatakannya bahwa Tuhan bukanlah salah satu dari yang ada, melainkan lebih dari segala yang ada, tapi apakah yang ‘ada’ itu, tidak pernah didefinisikan.”<sup>23</sup> Pada kenyataannya, Tuhan itu “Tiada”. Erigena sadar bahwa ini terdengar mengejutkan, namun dia memperingatkan pembacanya untuk tidak khawatir. Metodenya hanya bermaksud mengingatkan kita bahwa Tuhan bukanlah sebuah objek; dia tidak “mengada” dalam cara apa pun yang bisa kita pahami. Tuhan adalah “Dia yang lebih dari ada” (*aliquo modo superesse*).<sup>24</sup> Modus eksistensinya berbeda dari kita seperti perbedaan wujud kita dari binatang dan perbedaan wujud binatang dari batu. Namun, jika Tuhan itu “Tiada”, dia sekaligus adalah “Segalanya”: karena “eksistensi super” ini berarti bahwa hanya Tuhan yang memiliki wujud sejati; dialah esensi segala sesuatu yang meminjam wujud darinya. Oleh karena itu, setiap ciptaannya adalah sebuah teofani atau tanda kehadiran Tuhan. Kesalehan Celtic Erigena—yang terumuskan dalam doa terkenal dari St. Patrick: “Tuhan hadir di dalam pikiranku dan di dalam pemahamanku”—membuat dia memberi penekanan pada imanensi Tuhan. Manusia, yang dalam skema Neoplatonis merangkum segenap ciptaan dalam dirinya, merupakan teofani paling sempurna, dan, seperti Agustinus, Erigena mengajarkan bahwa kita dapat menemukan sejenis trinitas di dalam diri kita, meski hanya lewat pantulan cermin yang buram.

Dalam teologi paradoksikal Erigena, Tuhan adalah Tiada sekaligus Segalanya; kedua istilah itu saling menyeimbangkan satu sama lain dan berada dalam ketegangan kreatif yang menyiratkan misteri yang hanya dapat disimbolkan oleh kata “Tuhan”. Tatkala seorang murid bertanya kepadanya tentang apa yang dimaksudkan Denys bahwa Tuhan itu Tiada,

Erigena menjawab bahwa Kebaikan ilahi tidak bisa dipahami karena hal itu adalah “supraesensial”—artinya, lebih dari Kebaikan itu sendiri—sekali­gus supranatural. Maka,

ketika ia merenungkan dirinya sendiri, ia tidak ada kini, dahulu atau nanti, karena ia dipahami bukan sebagai sesuatu yang ada sebab ia melampaui segala sesuatu. Akan tetapi, jika disebabkan oleh sesuatu yang tak terucapkan itu ia jatuh ke dalam keberadaan, ia hanya ada di dalam tatapan pikiran, hanya ia yang ada di dalam segala sesuatu, dan ia ada kini, dahulu, dan nanti.<sup>25</sup>

Oleh karena itu, tatkala kita memikirkan realitas ilahi di dalam dirinya sendiri, “tidaklah masuk akal untuk menyebutnya ‘Tiada’,” namun ketika Ketiadaan suci ini memutuskan untuk “keluar dari Tiada menuju Ada”, setiap ciptaannya “bisa disebut sebagai teofani, yakni penampakan Tuhan”.<sup>26</sup> Kita tidak bisa melihat Tuhan sebagaimana dia dalam dirinya sendiri sebab Tuhan yang dimaksudkan dan dituju dalam hal ini tidak ada. Tuhan yang dapat kita lihat hanyalah Tuhan yang menghidupkan alam ciptaan dan mengungkapkan dirinya di dalam bunga, burung-burung, pepohonan, dan manusia-manusia lainnya. Namun, terdapat persoalan dalam pendekatan ini. Bagaimana dengan kejahatan? Apakah, seperti yang diyakini orang hindu, kejahatan juga merupakan salah satu manifestasi Tuhan di dunia? Erigena tidak berusaha membahas masalah kejahatan secara mendalam, tetapi para Kabbalis Yahudi belakangan berupaya menempatkan kejahatan di dalam esensi Tuhan: mereka juga mengembangkan sebuah teologi yang menggambarkan Tuhan muncul dari Ketiadaan menjadi Ada melalui cara yang sangat mirip dengan uraian Erigena, meskipun hampir mustahil ada seorang Kabbalis yang pernah membaca karyanya.

Erigena telah memperlihatkan betapa orang latin bisa belajar banyak dari orang Yunani, tetapi pada tahun 1054 gereja Timur dan Barat saling memutuskan hubungan karena perpecahan yang ternyata bertahan untuk waktu yang lama—walau tak seorang pun pada masa tersebut menginginkannya. Konflik ini berdimensi politik, yang tidak akan dibahas di sini, tetapi juga berkisar pada masalah Trinitas. Pada tahun 796, sebuah sinode uskup-uskup Barat mengadakan pertemuan di Fréjus, Prancis Selatan, dan telah menyisipkan klausa tambahan ke dalam kredo Nicene.

Klausa itu menetapkan bahwa Roh Kudus bukan hanya berasal dari Bapa, melainkan juga dari Putra (*filioque*). Uskup-uskup latin bermaksud menekankan persamaan antara Bapa dan Putra, karena sebagian dari mereka menganut pandangan Arius. Menyatakan Roh Kudus berasal dari Bapa sekaligus Putra, menurut mereka, akan menekankan kesetaraan status ketiganya. Meskipun Charlemagne, yang akan segera menjadi Kaisar Barat, sama sekali tidak paham soal-soal teologis, dia menerima klausa sisipan tersebut. Akan tetapi, orang Yunani mengutuknya. Orang latin tetap pada pendirian mereka dan bersikeras bahwa Bapa-bapa mereka *sendiri* yang mengajarkan doktrin ini. St. Agustinus, misalnya, memandang Roh Kudus sebagai kesatuan dasar di dalam Trinitas, sebagai perwujudan cinta antara Bapa dan Putra. Oleh karena itu, adalah benar jika dikatakan bahwa Roh Kudus berasal dari keduanya, dan klausa tambahan itu menekankan ketunggalan esensial ketiga oknum itu.

Akan tetapi, orang Yunani selalu menaruh kecurigaan terhadap teologi Trinitarian Agustinus, karena terlalu antropomorfis. Kalau Barat memulai dengan ajaran tentang keesaan Tuhan kemudian memandang ketiga oknum berada di dalam kesatuan itu, orang Yunani justru mengawalinya dengan tiga *hypostases* dan menyatakan bahwa keesaan Tuhan—esensinya—berada di atas jangkauan pengetahuan kita. Mereka berpendapat bahwa orang latin telah menjadikan Trinitas terlalu mudah dipahami, mereka juga mencurigai bahwa bahasa latin tak mampu mengungkapkan gagasan Trinitas ini secara cukup akurat. Klausa *filioque* terlalu menekankan ketunggalan ketiga oknum dan, menurut orang Yunani, alih-alih menunjukkan kemisteriusan esensial Tuhan, sisipan itu membuat Trinitas menjadi terlalu rasional. Klausa itu menjadikan Tuhan bersatu dengan ketiga aspek atau modus keberadaan. Sebenarnya, tak ada bid'ah apa pun dalam keyakinan latin itu, sekalipun tidak selaras dengan spiritualitas apofatik Yunani. Konflik ini bisa dihilangkan seandainya ada keinginan untuk berdamai, tetapi ketegangan antara Timur dan Barat meningkat cepat selama Perang Salib, terutama ketika Pasukan Salib keempat mencaplok Konstantinopel ibu kota Byzantium pada tahun 1204 dan memusnahkan kekaisaran Yunani secara fatal.

Keretakan akibat *filioque* ini menyingkapkan bahwa orang Yunani dan latin memiliki konsepsi ketuhanan yang sangat berbeda. Trinitas tak pernah

menjadi tema sentral dalam spiritualitas Barat sebagaimana halnya di kalangan orang Yunani. Orang Yunani merasa bahwa dengan menekankan keesaan Tuhan melalui cara ini, Barat telah menyamakan Tuhan dengan “esensi sederhana” yang *bisa* didefinisikan dan didiskusikan, seperti Tuhan para filosof.<sup>27</sup> Pada bab-bab selanjutnya akan kita saksikan bahwa Kristen Barat sering kesulitan menghadapi doktrin Trinitas dan bahwa, selama Zaman Pencerahan abad kedelapan belas, banyak di antara mereka yang mencampakkannya begitu saja. Secara sadar, banyak orang Barat yang tidak menganut Trinitarian. Mereka mengeluh bahwa doktrin Tiga Oknum dalam Satu Tuhan sungguh tidak bisa dipahami, tanpa menyadari bahwa bagi orang Yunani itu justru merupakan inti ajaran terpenting.

Setelah perpecahan itu, orang Yunani dan latin menempuh jalan terpisah. Dalam Ortodoksi Yunani, *theologia*, studi tentang Tuhan, tetap tak berubah, terbatas pada kontemplasi tentang Tuhan dalam doktrin-doktrin mistikal Trinitas dan Inkarnasi. Mereka berpendapat bahwa “teologi pengampunan” atau “teologi keluarga” mengandung kontradiksi dalam terma. Mereka sama sekali tidak tertarik pada diskusi-diskusi teoretis dan definisi isu-isu sekunder. Barat justru semakin menaruh perhatian pada persoalan ini dan membentuk suatu pandangan standar yang mengikat bagi setiap orang. Reformasi, misalnya, telah membagi dunia Kristen menjadi kubu-kubu yang saling bersitegang karena orang Katolik dan Protestan tidak bisa bersepakat tentang *bagaimana* penyelamatan terjadi dan *apa* persisnya makna ekaristi. Kristen Barat terus menantang Yunani untuk mengeluarkan pendapat mereka tentang isu-isu sensitif ini. Akan tetapi, orang Yunani selalu ketinggalan dan, andaikata mereka menjawab, jawaban mereka sering terdengar agak membingungkan. Mereka tidak percaya kepada rasionalisme, menganggapnya sebagai sarana yang tidak memadai untuk berdiskusi tentang Tuhan yang berada di luar konsep maupun logika. Metafisika dapat diterima dalam studi-studi sekular, tetapi orang Yunani semakin merasa bahwa hal itu dapat membahayakan keimanan. Metafisika menarik bagi pikiran yang riuh rendah, yang sibuk berbicara, padahal *theoria* mereka bukan merupakan opini intelektual, melainkan sikap diam yang berdisiplin di hadapan Tuhan yang hanya bisa diketahui melalui pengalaman religius dan mistik. Pada tahun 1082, filosof dan humanis John Italos diadili sebagai pembid'ah karena terlalu banyak menggunakan filsafat dan konsepsi Neoplatonis tentang penciptaan. Penolakan filsafat ini

terjadi tidak lama sebelum Alghazali melakukan hal yang sama di Bagdad dan meninggalkan kalam untuk menjadi seorang Sufi.

Oleh karena itu, sungguh ironis bahwa orang Kristen Barat justru masuk ke dunia filsafat persis pada saat orang Yunani dan Muslim mulai meninggalkannya. Plato dan Aristoteles tidak pernah dibicarakan di dunia latin selama Zaman Kegelapan sehingga tak pelak Barat telah ketinggalan. Pertemuan dengan filsafat telah begitu merangsang dan membangkitkan semangat. Teolog abad kesebelas, Anselm dari Canterbury, yang pandangan-pandangannya tentang Inkarnasi telah dibahas pada Bab 4, kelihatannya berpendapat bahwa segala sesuatu dapat dibuktikan. Tuhannya bukan Tiada, melainkan wujud tertinggi dari segalanya. Bahkan, seorang yang tidak beriman bisa membentuk ide tentang wujud yang mahatinggi itu, yang merupakan “satu watak, tertinggi di antara segala sesuatu, mahatunggal dan berkecukupan dalam kedamaian abadi”.<sup>28</sup> Sungguhpun demikian, dia juga mengajarkan bahwa Tuhan hanya mungkin dikenal melalui iman. Ini tidaklah separadoks kelihatannya. Dalam doanya yang terkenal, Anselm merefleksikan sabda Yesaya: “Jika engkau tak beriman, engkau takkan mengerti”:

Aku ingin memahami kebenaranmu yang diyakini dan dicintai oleh hatiku. Karena aku mencari pemahaman bukan agar aku beriman, melainkan aku beriman agar aku memahami (*credo ut intellegam*). Karena aku bahkan percaya kepada ini: aku takkan mengerti, kecuali kalau aku beriman.<sup>29</sup>

*Credo ut intellegam* yang sering dikutip ini bukanlah merupakan penolakan akal. Anselm tidak mengklaim menganut kredo itu secara membabi buta dengan harapan bahwa pernyataan semacam itu kelak akan menjadi bermakna. Penegasannya sebenarnya harus diterjemahkan sebagai: “Aku berserah diri agar aku bisa mengerti.” Pada saat itu, kata *credo* belum memiliki bias intelektual dari kata “kepercayaan” seperti sekarang, tetapi berarti sikap amanah dan setia. Penting untuk dicatat bahwa bahkan dalam gelombang pertama rasionalisme Barat, pengalaman keagamaan tentang Tuhan tetap lebih utama, mendahului penjelasan atau pemahaman logis.

Meskipun demikian, seperti halnya para faylasuf Muslim dan Yahudi, Anselm percaya bahwa eksistensi Tuhan dapat dipertahankan secara

rasional, dan dia mengemukakan dalil-dalilnya sendiri, yang bisa disebut sebagai argumen “ontologis”. Anselm mendefinisikan Tuhan sebagai “sesuatu yang tak terpikirkan ada hal lain yang melebihi keagungannya” (*aliquid quo nihil maius cogitari possit*).<sup>30</sup> Karena menyiratkan bahwa Tuhan bisa menjadi objek pikiran, definisi ini berimplikasi bahwa Tuhan bisa dikonsepsikan dan dipahami oleh pikiran manusia. Anselm berpendapat bahwa Sesuatu ini pasti ada. Karena bereksistensi lebih “sempurna” atau lengkap daripada non-eksistensi, wujud sempurna yang kita bayangkan ini haruslah bereksistensi, kalau tidak dia akan menjadi tidak sempurna. Dalil yang disodorkan Anselm dapat dikatakan cerdas dan efektif di dunia yang didominasi oleh pemikiran Platonis, yang meyakini bahwa ide-ide merujuk kepada arketipe abadi. Namun, dalil itu kelihatannya tidak dapat meyakinkan seorang skeptik zaman sekarang. Seperti yang ditegaskan oleh teolog Inggris John Macquarrie, Anda bisa saja membayangkan memiliki uang 100 dolar, tetapi sayangnya bayangan itu tidak akan membuat uang tersebut menjadi sebuah realitas di dalam saku Anda.<sup>31</sup>

Oleh karena itu, Tuhan Anselm adalah Wujud, bukan Tiada yang telah digambarkan oleh Denys dan Erigena. Anselm bermaksud untuk bicara tentang Tuhan dalam terma yang jauh lebih positif dibanding para faylasuf terdahulu. Dia tidak mengusulkan cara *Via Negativa*, tetapi cenderung berpikir tentang kemungkinan untuk tiba pada gagasan yang layak tentang Tuhan melalui akal alamiah, persis seperti yang dipersoalkan orang Yunani terhadap teologi Barat. Setelah puas dengan dalil yang diajukannya tentang eksistensi Tuhan, Anselm kemudian berusaha membuktikan doktrin Inkarnasi dan Trinitas, yang selalu dikedepankan oleh orang Yunani meski bertentangan dengan akal dan konseptualisasi. Dalam risalahnya, *Why God Became Man* yang telah disinggung pada Bab 4, Anselm lebih banyak bersandar pada logika dan pemikiran rasional daripada wahyu—kutipan dari Alkitab dan ujaran para Bapa tampak insidental saja dalam pemaparan argumennya, yang, seperti telah kita saksikan, secara esensial menisbahkan motivasi manusia kepada Tuhan. Anselm bukanlah satu-satunya orang Kristen Barat yang mencoba menguraikan misteri Tuhan dalam terma rasional. Tokoh sezaman dengannya, Peter Abelard (1079-1147), filosof karismatik dari Paris, juga telah mengembangkan penafsiran tentang Trinitas yang menekankan keesaan ilahi dengan agak mengurbankan

perbedaan antara Tiga Oknum itu. Dia juga mengembangkan penjelasan yang canggih dan dinamis tentang misteri penebusan dosa: Kristus telah disalib demi menggugah rasa kasih sayang kita dan dengan melakukan itu dia menjadi Juru Selamat kita.

Abelard pada dasarnya seorang filosof dengan corak teologi yang agak konvensional. Dia menjadi pelopor kebangkitan intelektual di Eropa selama abad kedua belas dan mempunyai banyak pengikut. Ini membuatnya berkonflik dengan Bernard, pemimpin Biara Cistercian Clairvaux di Burgundi, yang dapat dikatakan merupakan tokoh paling berpengaruh di Eropa. Paus Eugene II dan Raja Louis VII dari Prancis ada di dalam saku Bernard. Kemahirannya beretorika telah mengilhami revolusi monastik di Eropa: sekelompok besar anak muda meninggalkan rumah-rumah mereka untuk bergabung dengannya di dalam ordo Cisterian yang berupaya mereformasi kehidupan religius Benediktin. Ketika Bernard menyerukan Perang Salib II pada tahun 1146, rakyat Prancis dan Jerman—yang sebelumnya agak apatis terhadap ekspedisi itu—nyaris mencabik-cabiknya lantaran antusiasme mereka, ramai-ramai datang untuk bergabung dengan tentara dalam jumlah begitu besar sehingga, menurut laporan yang ditulis Bernard dengan bangga kepada Paus, desa-desa menjadi kosong akibat ditinggalkan penghuninya. Bernard seorang yang cerdas, yang telah memberi dimensi batiniah baru bagi kesalehan Eropa Barat yang agak bersifat lahiriah. Ajaran Cistercian tampaknya telah mempengaruhi legenda Holy Grail, yang menggambarkan perjalanan spiritual ke sebuah kota simbolik yang tidak berada di dunia ini, tetapi mewakili visi tentang Tuhan.

Bernard sama sekali tidak percaya pada intelektualisme para sarjana semacam Abelard dan, oleh karena itu, berusaha untuk membungkamnya. Dia menuduh Abelard “berupaya menodai iman Kristen karena mengatakan bahwa akal manusia bisa memahami semua aspek Tuhan”.<sup>32</sup> Dengan merujuk pada himne St. Paulus, Bernard mengklaim bahwa filosof itu tidak memiliki cinta Kristen: “Dia melihat ketiadaan sebagai sebuah teka-teki, ketiadaan seperti dalam sebuah cermin, tetapi melihat segala sesuatu secara berhadap-hadapan.”<sup>33</sup> Oleh karena itu, cinta dan penggunaan akal menjadi dua hal yang bertentangan. Pada tahun 1141, Bernard memanggil Abelard ke hadapan Majelis Sens, yang telah dipenuhinya dengan pendukung-pendukungnya sendiri. Beberapa di antara anggota majelis itu berdiri di luar



untuk mengintimidasi Abelard ketika dia datang. Tak terlalu sulit baginya untuk melakukan ini karena, pada saat itu, Abelard kemungkinan besar telah terkena penyakit Parkinson. Bernard menyerangnya dengan kefasihan luar biasa yang membuat Abelard jatuh pingsan dan meninggal dunia tahun berikutnya.

Ini adalah saatsaat simbolik yang menandai perpecahan antara akal dan hati. Dalam Trinitarianisme Agustinus, hati dan akal tidak terpisahkan. Para faylasuf Muslim, seperti Ibn Sina dan Al-Ghazali telah tiba pada kesimpulan bahwa akal semata tidak akan mampu menemukan Tuhan, tetapi mereka akhirnya menggagas sebuah filsafat yang diilhami oleh cinta dan mistisisme. Kita akan menyaksikan bahwa selama abad kedua belas dan ketiga belas, para pemikir besar Dunia Islam berupaya untuk menggabungkan akal dan hati serta memandang filsafat sebagai tak terpisahkan dari spiritualitas cinta dan imajinasi yang diketengahkan oleh kaum Sufi. Akan tetapi, Bernard kelihatannya menaruh kecurigaan terhadap akal dan bermaksud untuk terus memisahkannya dari bagian pikiran yang lebih emosional dan intuitif. Ini berbahaya, karena bisa membawa pada pemilahan tak sehat yang sama parahnya dengan rasionalisme yang kering. Perang Salib yang dikumandangkan Bernard merupakan bencana, sebagian karena penyandarannya pada idealisme yang tak didukung akal sehat dan secara nyata bertentangan dengan etos kasih Kristen.<sup>34</sup> Perlakuan Bernard terhadap Abelard pun jelas-jelas hampa dari sikap kasih sayang, tetapi dia mendorong Pasukan Salib untuk membuktikan kecintaan mereka kepada Kristus dengan cara membunuh kaum kafir dan mengusir mereka dari Tanah Suci. Bernard boleh saja takut pada rasionalisme yang berupaya menjelaskan misteri Tuhan dan mengancam menghapuskan rasa takjub dan takzim dari agama, tetapi subjektivitas yang gagal menguji prasangkanya sendiri dapat membawa pada sikap berlebihan yang berakibat lebih jelek lagi terhadap agama. Yang dibutuhkan justru subjektivitas yang berdasar dan cerdas, bukan emosionalisme “cinta” yang mengekang akal dengan ketat dan menghapuskan kasih sayang yang semestinya menjadi ciri agama Tuhan.

Beberapa pemikir lain telah memberi kontribusi yang lestari bagi Kristen Barat, seperti Thomas Aquinas (1225-74) yang mengupayakan sintesis filsafat Yunani dan Agustinus. Selama abad kedua belas, para sarjana Eropa

berbondong-bondong ke Spanyol untuk mempelajari khazanah ilmu kaum Muslim. Dengan bantuan kaum intelektual Muslim dan Yahudi, mereka melakukan proyek penerjemahan besar-besaran untuk memboyong kekayaan intelektual ini ke Barat. Terjemahan berbahasa Arab atas filsafat Plato, Aristoteles, dan filosof-filosof kuno lainnya kini diterjemahkan lagi ke dalam bahasa latin dan untuk pertama kalinya tersedia bagi masyarakat Eropa Utara. Para penerjemah itu juga menggarap karya terbaru sarjana Muslim, termasuk karya Ibn Rusyd serta penemuan para ilmuwan dan ahli kedokteran Arab. Pada saat yang sama ketika sebagian orang Kristen Eropa berjuang menghancurkan Islam di Timur Dekat, kaum Muslim Spanyol sedang membantu Barat membangun peradaban mereka sendiri. *Summa Theologiae* dari Thomas Aquinas merupakan upaya untuk mengintegrasikan filsafat baru itu dengan tradisi Kristen Barat. Aquinas secara khusus terkesan pada penjelasan Ibn Rusyd atas Aristoteles. Akan tetapi, berbeda dengan Anselm dan Abelard, dia tidak percaya bahwa misteri semacam Trinitas dapat dibuktikan oleh akal dan membedakan secara cermat antara realitas Tuhan yang tak terucapkan dengan doktrin-doktrin manusia mengenainya. Dia sependapat dengan Denys bahwa hakikat sejati Tuhan tidak bisa dijangkau oleh pikiran manusia: “Dengan demikian, batas akhir dari semua yang dapat diketahui oleh manusia tentang Tuhan adalah mengetahui bahwa dia tidak mengetahui Tuhan, karena manusia tahu bahwa Tuhan mengungguli semua hal yang dapat dipahami mengenainya.”<sup>35</sup> Ada sebuah kisah yang menceritakan bahwa ketika selesai mendiktekan kalimat terakhir dari *Summa*, Aquinas dengan sedih menelungkupkan kepala di atas lengannya. Ketika juru tulis bertanya apa yang terjadi, Aquinas menjawab bahwa segala yang telah ditulisnya tampak tak berharga dibandingkan dengan apa yang telah dilihatnya.

Upaya Aquinas untuk meletakkan pengalaman religiusnya dalam konteks filsafat baru adalah penting untuk mendialogkan keimanan dengan realitas lain dan tidak memisahkannya ke sebuah kawasan tersendiri. Intelektualisme yang berlebihan akan merusak iman, tetapi agar Tuhan tidak dijadikan alat untuk mendukung egoisme kita sendiri, pengalaman keagamaan harus disertai penilaian akurat tentang kandungannya. Aquinas mendefinisikan Tuhan dengan cara merujuk pada definisi yang Tuhan berikan sendiri kepada Musa: “Aku adalah Aku.” Aristoteles pernah mengatakan bahwa Tuhan adalah Wujud Wajib; Aquinas kemudian

mengaitkan Tuhan para filosof dengan Tuhan Alkitab dengan menyebut Tuhan, “Dia Yang Ada” (*Qui est*). Ditegaskannya secara mutlak bahwa Tuhan bukan sekadar wujud lain seperti diri kita sendiri. Definisi Tuhan sebagai Wujud Itu Sendiri sudah memadai “karena tidak merujuk pada bentuk tertentu, kecuali wujud itu sendiri (*esse seipsum*)”.<sup>36</sup> Adalah keliru untuk menyalahkan Aquinas atas pandangan rasionalistis tentang Tuhan yang kemudian berkembang di Barat.

Namun sayangnya, Aquinas menimbulkan kesan bahwa Tuhan bisa didiskusikan dengan cara yang sama seperti kita mendiskusikan ide-ide filsafat atau fenomena alam. Dia mengawali diskusi tentang Tuhan dengan pembuktian eksistensi Tuhan berdasarkan filsafat alam. Ini menyiratkan bahwa kita dapat mengetahui Tuhan dengan cara yang sama, seperti realitas-realitas duniawi. Aquinas menyusun lima “dalil” eksistensi Tuhan yang akan menjadi sangat penting di dunia Katolik dan juga akan dipakai oleh orang Protestan:

1. Argumen Aristoteles tentang Penggerak yang Tak Digerakkan.
2. “Dalil” serupa yang mengemukakan bahwa tak mungkin ada rangkaian sebab yang tak terbatas: pasti ada sebuah titik awal.
3. Argumen tentang sifat ketergantungan yang mengharuskan adanya satu Wujud Wajib, seperti diuraikan oleh Ibn Sina.
4. Argumen Aristoteles dalam *Philosophy* yang menyatakan bahwa hierarki kesempurnaan di dunia ini mengimplikasikan adanya Kesempurnaan yang paling baik di atas segalanya.
5. Argumen tentang rancangan alam, keteraturan dan adanya tujuan dalam apa yang kita lihat di alam semesta tidak mungkin hanya merupakan hasil suatu kebetulan.

Dalil-dalil ini tak bisa dipertahankan pada masa sekarang. Bahkan dari sudut pandang agama, dalil-dalil ini agak meragukan, dengan pengecualian argumen tentang rancangan alam, setiap dalil ini secara implisit menyatakan bahwa “Tuhan” hanyalah sebuah wujud yang lain, satu simpul lain dalam rantai eksistensi. Dia adalah Wujud Tertinggi, Wujud Wajib, dan Wujud yang Paling Sempurna. Benar bahwa penggunaan istilah-istilah, seperti “Sebab Pertama” atau “Wujud Wajib” menyiratkan bahwa Tuhan bukanlah sesuatu seperti wujud-wujud yang kita ketahui, melainkan merupakan

sumber atau syarat bagi keberadaan wujud-wujud yang lain itu. Inilah yang sangat ditekankan oleh Aquinas. Meskipun demikian, para pembaca *Summa* tidak selalu berhasil menangkap perbedaan penting ini dan berbicara tentang Tuhan seakan-akan dia sekadar merupakan Wujud Tertinggi dari semua wujud lain. Ini bersifat reduktif dan bisa membuat Wujud Super ini menjadi berhala, yang dibentuk dalam citra kita sendiri dan dengan mudah beralih menjadi suatu Superego yang melangit. Barangkali bukan tidak akurat untuk mengatakan bahwa banyak orang di Barat memandang Tuhan sebagai Wujud yang seperti ini.

Upaya pengaitan Tuhan dengan arus Aristotelianisme baru ini penting dilakukan di Eropa. Para faylasuf juga telah memperingatkan bahwa ide tentang Tuhan harus terus diperbarui menurut perkembangan zaman. Dalam setiap generasi, gagasan dan pengalaman tentang Tuhan harus senantiasa diperbarui. Akan tetapi, kebanyakan kaum Muslim telah—dapat dikatakan demikian—berpuas diri dan merasa bahwa Aristoteles tidak banyak berkontribusi pada kajian tentang Tuhan, meskipun dia tetap sangat berpengaruh dalam bidang lain, seperti ilmu alam. Kita telah melihat bahwa bahasan Aristoteles tentang hakikat Tuhan telah dinamai *meta ta physica* (“Setelah *Physics*”) oleh editor karya-karyanya: Tuhan menurut pandangan Aristoteles juga lebih merupakan kelanjutan realitas fisik daripada sebuah realitas dari tatanan yang sama sekali berbeda. Oleh karena itu, dalam Dunia Islam, diskusi paling mutakhir tentang Tuhan mencampurkan filsafat dengan mistisisme. Akal saja tidak bisa mencapai pemahaman religius tentang realitas yang kita sebut “Tuhan”, tetapi pengalaman religius perlu dilengkapi dengan daya pikir kritis dan disiplin filsafat jika tidak ingin sekadar menjadi emosi yang melantur, berlebihan, atau bahkan berbahaya.

Tokoh Fransiskan yang sezaman dengan Aquinas, Bonaventura (1217-74), memiliki pandangan yang hampir sama. Dia juga berusaha mengartikulasikan filsafat dengan pengalaman religius untuk memperkaya kedua wilayah itu. Di dalam *The Threefold Way*, dia mengikuti Agustinus yang melihat “trinitas” ada di dalam semua ciptaan dan menjadikan “trinitarianisme alamiah” ini sebagai titik berangkat dalam karyanya *Journey of the Mind to God*. Secara kukuh, dia percaya bahwa Trinitas dapat dibuktikan oleh akal alamiah, tetapi menghindar dari bahaya keangkuhan rasionalis dengan menekankan pentingnya pengalaman

keagamaan sebagai komponen esensial bagi gagasan tentang Tuhan. Dia menyebut Francis dari Assisi, pendiri ordonya, sebagai teladan utama bagi kehidupan kristiani. Dengan memperhatikan riwayat hidupnya, seorang teolog, seperti Bonaventura dapat menemukan bukti kebenaran doktrin-doktrin gereja. Penyair Tuscan, Dante Alighieri (1265-1321) juga menemukan bahwa seorang manusia biasa—dalam kasus Dante, perempuan Florentina, Beatrice Portinari—dapat menjadi epifani ilahi. Pendekatan personalistik kepada Tuhan ini dipengaruhi oleh Agustinus.

Bonaventura juga menerapkan Dalil Ontologis Anselm tentang eksistensi Tuhan dalam pembahasannya mengenai Francis sebagai sebuah epifani. Dia menyatakan bahwa dalam kehidupan ini Francis telah mencapai kesempurnaan yang tampaknya melampaui batas manusiawi sehingga adalah mungkin bagi kita, selama masih hidup di dunia ini, untuk “melihat dan memahami bahwa yang ‘terbaik’ adalah ... sesuatu yang tak mungkin dibayangkan ada yang lebih baik daripadanya”.<sup>37</sup> Kenyataan bahwa kita dapat membentuk konsep seperti “yang terbaik” itu membuktikan bahwa Kesempurnaan Tertinggi Tuhan itu pasti ada. Jika kita menyelami diri kita sendiri, seperti yang dianjurkan oleh Plato maupun Agustinus, kita akan menemukan citra Tuhan terpantul di dalam “alam batin kita sendiri”.<sup>38</sup> Introspeksi ini sangatlah penting. Tentu saja tetap penting untuk terlibat dalam liturgi gereja, namun orang Kristen pertamama harus menyelami dirinya sendiri, di mana dia akan “dibawa melampaui akal” dan mendapat penampakan akan Tuhan yang mentransendensi ungkapan manusiawi kita yang terbatas.<sup>39</sup>

Bonaventura dan Aquinas memandang pengalaman keagamaan sebagai hal yang mendasar. Mereka setia kepada tradisi falsafah, karena baik dalam Yudaisme maupun Islam, para filosof sering juga merupakan ahli mistik yang sangat sadar akan keterbatasan akal dalam memecahkan persoalan teologis. Mereka telah mengembangkan dalil-dalil rasional tentang eksistensi Tuhan untuk mendialogkan iman mereka dengan kajian ilmiah dan mengaitkannya dengan pengalaman yang lebih umum. Mereka secara pribadi tidak meragukan eksistensi Tuhan, dan banyak di antara mereka yang betul-betul menyadari keterbatasan dari apa-apa yang telah mereka capai. Dalil-dalil ini memang tidak dirancang untuk meyakinkan orang-orang yang tidak beriman, karena pada masa itu belum ada ateis dalam

pengertian modern kita. Oleh karena itu, teologi natural ini bukan merupakan pengantar kepada pengalaman religius, melainkan sebuah penyandingan: para faylasuf itu tidak percaya bahwa Anda harus meyakinkan diri secara rasional tentang eksistensi Tuhan sebelum dapat memperoleh pengalaman mistik. Justru sebaliknya, di dunia Yahudi, Muslim, dan Ortodoksi Yunani, Tuhan para filosof segera digantikan oleh Tuhan kaum mistik.[]

[OceanofPDF.com](http://OceanofPDF.com)

## Tuhan Kaum Mistik

Gagasan tentang Tuhan yang bersifat personal telah berkembang di dalam Yudaisme, Kristen, dan—dengan kadar yang lebih sedikit—di dalam Islam. Ini membuat kita cenderung mengira bahwa gagasan ini merupakan bentuk terbaik agama. Tuhan yang personal telah membantu kaum monoteis memuliakan hak individu yang sakral dan tidak bisa diabaikan serta menumbuhkan apresiasi terhadap diri manusia. Tradisi Yudeo-Kristen, dengan demikian telah membantu Barat untuk tiba pada humanisme liberal yang sangat dijunjungnya. Nilai-nilai ini pada awalnya diagungkan dalam Tuhan personal yang bertindak seperti seorang manusia: dia mencintai, mengadili, menghukum, melihat, mendengar, mencipta, dan menghancurkan sebagaimana halnya kita. Yahweh berawal sebagai ilah yang sangat dipersonalisasi dengan kecenderungan untuk membenci atau mencinta seperti manusia. Kemudian dia menjadi simbol transendensi, yang pikiran-pikirannya bukan merupakan pikiran-pikiran kita dan jalannya melampaui jalan kita seperti tingginya menara yang menjulang di atas permukaan tanah. Tuhan yang personal mencerminkan sebuah pandangan keagamaan yang penting: bahwa nilai-nilai yang tinggi itu juga dapat diraih oleh manusia. Dengan demikian, personalisme merupakan tahapan penting dan—bagi kebanyakan orang—tak tergantikan dalam perkembangan agama dan moral. Nabi-nabi Israel menisbahkan emosi dan semangat mereka kepada Tuhan; orang Buddha dan Hindu harus memasukkan kecintaan pribadi pada *avatar* realitas tertinggi. Kristen telah menjadikan sesosok manusia sebagai pusat kehidupan religius melalui cara yang unik di sepanjang sejarah agama: personalisme yang melekat dalam Yudaisme telah dibawa Kristen ke sebuah titik ekstrem. Mungkin tanpa semacam identifikasi dan empati hingga tingkat seperti ini, agama tak akan bisa mengakar.

Namun, Tuhan yang bersifat personal dapat menimbulkan masalah besar. Dia bisa menjadi sekadar berhala yang terkurung dalam citra kita sendiri, proyeksi dari kebutuhan, ketakutan, dan keinginan kita yang terbatas. Kita

bisa mengasumsikan bahwa dia menyukai apa yang kita sukai dan membenci apa yang kita benci, memperkuat prasangka kita daripada mendorong kita untuk melepaskannya. Ketika dia sepertinya gagal mencegah bencana atau malah seolah menghendaki terjadinya suatu tragedi, dia bisa tampak tega dan kejam. Keyakinan lugu bahwa musibah merupakan kehendak Tuhan dapat membuat kita menerima hal-hal yang secara mendasar sebenarnya tidak bisa diterima. Implikasi nyata bahwa, jika dipandang secara personal berarti Tuhan memiliki gender, juga bersifat membatasi: artinya seksualitas setengah ras manusia menjadi sakral atas pengurbanan setengah ras lain yang wanita dan dapat membawa pada ketidakseimbangan neurotik dan tak layak dalam moralitas seksual manusia. Oleh karena itu, Tuhan yang personal bisa menjadi berbahaya. Alih-alih membawa kita keluar dari berbagai keterbatasan kita, “dia” malah mendorong kita untuk tetap puas dengan keadaan itu: “dia” dapat membuat kita sama keras, tega, berpuas-diri, dan memihak seperti dirinya. Alih-alih mengilhami kasih sayang yang menjadi ciri semua agama yang maju, “dia” malah mendorong kita untuk menghakimi, mengutuk, dan menyingkirkan. Oleh karena itu, tampaknya ide tentang Tuhan yang bersifat personal mungkin hanya merupakan sebuah tahapan dalam perkembangan agama kita. Semua agama dunia tampaknya telah menyadari bahaya semacam ini dan berupaya meninggalkan konsepsi personal tentang realitas tertinggi.

Kitab suci Yahudi mungkin dapat dibaca sebagai kisah tentang perbaikan dan, kemudian, penghapusan citra kesukuan dan personal dari Yahweh yang menjadi YHWH. Kristen, yang dapat dikatakan sebagai agama dengan kadar personalisasi paling tinggi di antara ketiga agama monoteistik, berupaya untuk meningkatkan kelayakan kultus terhadap Tuhan yang berinkarnasi dengan cara memasukkan doktrin tentang Trinitas yang transpersonal. Kaum Muslim telah sejak awal menghadapi persoalan menyangkut sejumlah ayat Al-Quran yang mengimplikasikan bahwa Tuhan “melihat”, “mendengar”, dan “mengadili” seperti halnya manusia. Ketiga agama monoteistik ini telah mengembangkan suatu tradisi mistik yang membuat Tuhan mereka melampaui kategori personal dan menjadi lebih mirip dengan realitas impersonal *nirvana* dan Brahman-Atman. Hanya sedikit orang yang betul-betul mampu mencapai mistisisme sejati, tetapi di dalam ketiga keimanan itu (dengan pengecualian Kristen Barat), Tuhan



yang dialami oleh kaum mistiklah yang akhirnya menjadi lazim diterima di kalangan penganutnya, hingga relatif belakangan ini.

Monoteisme historis pada dasarnya tidak bersifat mistikal. Kita telah meninjau perbedaan antara pengalaman kontemplatif yang dialami Buddha dan pengalaman para nabi. Yudaisme, Kristen, dan Islam pada dasarnya merupakan kepercayaan yang bersifat aktif, mengabdikan diri untuk memastikan bahwa kehendak Tuhan ditegakkan di bumi sebagaimana halnya di langit. Motif utama dari agama-agama profetik ini adalah penghadapan atau pertemuan pribadi antara Tuhan dan manusia. Tuhan ini dialami sebagai pendorong tindakan; dia menyeru kita untuk menuju dirinya; memberi kita pilihan untuk menolak atau menerima cinta dan perhatiannya. Tuhan seperti ini berhubungan dengan manusia lebih melalui dialog daripada perenungan yang hening. Dia menyampaikan Firman, yang menjadi fokus utama peribadatan dan mewujudkan dalam kondisi kehidupan di bumi yang tragis dan tak sempurna. Di dalam Kristen, hubungan dengan Tuhan dicirikan oleh cinta. Akan tetapi, cinta berarti bahwa ego telah, dalam pengertian tertentu, dilenyapkan. Dalam dialog maupun cinta, egoisme selalu mungkin muncul. Bahasa pun bisa menjadi penghalang karena memenjarakan kita dalam konsep-konsep pengalaman duniawi kita.

Para nabi telah mengumumkan perang terhadap mitologi: Tuhan mereka terlibat aktif dalam sejarah dan kancah politik yang tengah berlangsung, bukan dalam zaman sakral dan primordial mitos. Akan tetapi, ketika kaum monoteis beralih kepada mistisisme, mitologi menegaskan kembali dirinya sebagai kendaraan utama pengalaman religius. Ada hubungan linguistik antara tiga kata: “mitos”, “mistisisme”, dan “misteri”. Ketiganya berasal dari kata kerja bahasa Yunani *musteion* yang artinya menutup mata atau mulut. Oleh karena itu, ketiga kata tersebut berakar dalam pengalaman tentang kegelapan dan kesunyian.<sup>1</sup> Kata-kata ini sudah tidak populer lagi di Barat zaman sekarang. Kata “mitos”, misalnya, sering dipakai sebagai sinonim untuk kebohongan: dalam pembicaraan sehari-hari, mitos berarti sesuatu yang tidak benar. Seorang politisi atau bintang film akan mengabaikan berita skandal tentang dirinya dengan mengatakan bahwa itu cuma “mitos” dan para peneliti akan menyebut pandangan keliru masa lalu sebagai “mitikal”. Sejak Zaman Pencerahan, “misteri” telah dianggap sebagai sesuatu yang perlu dijelaskan. Kata itu sering dikaitkan dengan

persoalan yang mengusutkan pikiran. Di Amerika Serikat, sebuah kisah detektif biasa disebut “misteri” dan pemecahan persoalan secara memuaskan menjadi esensi ragam kisah ini. Akan kita saksikan bahwa kaum agamawan pun mulai menganggap “misteri” sebagai kata yang buruk selama Zaman Pencerahan. Demikian pula “mistisisme” sering dikaitkan dengan orang aneh, dukun, atau kaum hippies yang bebas. Karena Barat tak pernah begitu tertarik pada mistisisme, bahkan selama masa jayanya di belahan bumi yang lain, tak banyak yang dipahami Barat tentang pemikiran dan disiplin yang penting bagi spiritualitas ini.

Namun demikian, terdapat tanda-tanda bahwa arus itu akan segera berbalik. Sejak 1960-an, orang Barat mulai mengambil manfaat dari beberapa bentuk Yoga. Agama semacam Buddhisme—yang punya daya tarik karena belum tersentuh teisme—mulai berkembang pesat di Eropa dan Amerika Serikat. Karya tentang mitologi yang disusun oleh pemikir Amerika kontemporer, Joseph Campbell, mendapat sambutan luas. Antusiasme terhadap psikoanalisis di Barat pada masa ini bisa dilihat sebagai hasrat terhadap sejenis mistisisme, karena ada kemiripan luar biasa antara kedua disiplin itu. Mitologi sering merupakan upaya untuk menjelaskan alam psikis, dan Freud maupun Jung secara instingtif berpaling kepada mitologi kuno, seperti legenda Yunani tentang Oedipus, untuk menjelaskan ilmu baru yang mereka kembangkan. Mungkin orang-orang di Barat tengah merasakan kebutuhan akan alternatif bagi cara pandang ilmiah murni terhadap alam semesta.

Agama mistik lebih dekat dan cenderung lebih membantu pada saat-saat sulit daripada keimanan yang didominasi oleh otak. Latihan-latihan ruhani dalam mistisisme membantu seorang yang tekun menjalaninya untuk kembali kepada Yang Esa, asal mula primordial, dan menumbuhkan rasa kehadiran terus-menerus. Akan tetapi, mistisisme awal Yahudi yang berkembang selama abad kedua dan ketiga, yang sangat sulit dipahami oleh orang-orang Yahudi sendiri, tampaknya justru menekankan keterpisahan antara Tuhan dan manusia. Orang Yahudi ingin menjauh dari dunia yang di dalamnya mereka dikucilkan dan disingkirkan ini, untuk menuju ke dunia ilahi yang lebih kukuh. Mereka membayangkan Tuhan sebagai raja perkasa yang hanya bisa didekati melalui perjalanan penuh bahaya menembus tujuh lapis langit. Alih-alih mengungkapkan diri dalam gaya langsung dan

sederhana seperti para rabi, kaum mistik menggunakan bahasa yang tinggi. Para rabi membenci spiritualitas ini, dan kaum mistik berusaha untuk tidak menentang mereka. Sungguhpun demikian, “Mistisisme Mahkota” ini, demikian sebutannya, tentunya telah memenuhi suatu kebutuhan penting di masa itu, terbukti dari perkembangannya yang pesat seiring pertumbuhan perguruan-perguruan besar para rabi hingga ia akhirnya bergabung ke dalam Kabbalah, mistisisme Yahudi baru, pada abad kedua belas dan ketiga belas. Naskah-naskah klasik Mistisisme Mahkota yang disusun di Babilonia pada abad kelima dan keenam, menyiratkan bahwa kaum mistik, yang menutup mulut tentang pengalaman mereka, merasakan keterikatan kuat dengan tradisi rabinik, karena mereka menjadikan para *tannaim* besar semacam Rabi Akiva, Rabi Ishmael, dan Rabi Yohannan sebagai teladan dalam spiritualitas ini. Mereka menampilkan ekstremitas baru dalam semangat Yahudi, karena mereka meretas jalan baru menuju Tuhan atas nama masyarakat Yahudi.

Para rabi juga memiliki beberapa pengalaman keagamaan yang hebat, seperti yang pernah kita bahas sebelumnya. Pada suatu kesempatan ketika Roh Kudus turun kepada Rabi Yohannan dan murid-muridnya dalam bentuk api yang memancar dari langit, mereka rupanya sedang mendiskusikan makna penampakan aneh yang dialami Yehezkiel ketika melihat kencana Tuhan. Kencana dan sosok misterius yang terlihat oleh Yehezkiel tengah duduk di atas singgasananya itu tampaknya telah menjadi bahan spekulasi esoterik sejak lama. Studi tentang kencana (*Ma’aseh Merkavah*) sering dikaitkan dengan spekulasi tentang makna kisah penciptaan (*Ma’aseh Bereshit*). Catatan paling awal yang kita miliki tentang pendakian mistik ke singgasana Tuhan di langit tertinggi menekankan tentang saratnya bahaya dalam perjalanan spiritual ini:

Rabi-rabi kami menceritakan: Empat orang masuk ke dalam taman dan mereka adalah: Ben Azzai, Ben Zoma, Aher, dan Rabi Akiva. Rabi Akiva berkata kepada mereka: “Ketika engkau tiba di batu pualam murni, jangan katakan ‘Air! Air!’ karena difirmankan: ‘Orang yang berbicara dusta tidak akan tegak di depan mataku.’” Ben Azzai menatap lalu mati. Tentang dirinya, Kitab Suci bertutur: “Berharga di mata Tuhan kematian semua orang yang dikasihinya.” Ben Zoma menatap lalu lumpuh. Tentang dirinya, Kitab Suci berkata: “Kalau engkau mendapat madu, makanlah secukupnya, jangan sampai engkau terlalu kenyang dengan itu, lalu

memuntahkannya.” Aher memotong cabang-cabang [karena itu, dia menjadi pembid'ah]. Rabi Akiva berangkat dalam damai.<sup>2</sup>

Hanya Rabi Akiva yang cukup matang untuk dapat berhasil menempuh jalan mistik dengan selamat. Perjalanan ke kedalaman pikiran melibatkan risiko pribadi karena kita mungkin tidak akan mampu memikul apa yang kita temukan di sana. Itulah sebabnya mengapa semua agama mengajarkan bahwa perjalanan mistik hanya bisa dilakukan di bawah bimbingan seorang ahli, yang bisa memantau pengalaman, membimbing seorang murid baru melewati tempat-tempat berbahaya dan memastikan bahwa dia tidak melampaui batas kemampuannya, seperti Ben Azzai, yang mati, dan Ben Azoma, yang menjadi lumpuh. Semua mistikus menekankan kebutuhan akan kecerdasan dan stabilitas mental. Para guru Zen menyatakan bahwa tak ada faedahnya seorang neurotik mencari kesembuhan di dalam meditasi, karena hal itu justru akan membuatnya bertambah parah. Perilaku aneh dan ganjil sebagian pendeta Katolik Eropa yang dihormati sebagai mistikus tentu dianggap sebagai penyimpangan. Kisah yang tidak jelas asal usulnya tentang para ahli Talmud ini menunjukkan bahwa orang Yahudi sedari awal telah menyadari adanya bahaya-bahaya semacam itu: belakangan, mereka tak mengizinkan anak muda untuk mengikuti disiplin Kabbalah, kecuali jika mereka telah betul-betul cukup matang. Seorang mistik juga harus menikah untuk menjamin bahwa dia memiliki kesehatan seksual yang baik.

Kaum mistik mesti mengembara menuju Singgasana Tuhan melalui alam mitologis tujuh langit. Namun, ini hanyalah pengembaraan imajiner yang tak pernah dipahami secara harfiah, tetapi selalu dipandang sebagai pendakian simbolik melalui kawasan-kawasan misterius pikiran. Peringatan aneh Rabi Akiva mengenai “batu pualam murni” mungkin merujuk pada kata sandi yang harus diucapkan seorang mistikus pada berbagai titik penting dalam perjalanan imajinernya. Imajinasi ini divisualisasikan sebagai bagian dari disiplin yang ketat. Pada masa sekarang, kita tahu bahwa ketidaksadaran merupakan kumpulan imajinasi yang mencuat di dalam mimpi, halusinasi, dan dalam kondisi psikis atau neurologis yang menyimpang, seperti penyakit ayan atau skizofrenia. Kaum mistik Yahudi tidak membayangkan bahwa mereka “sungguh-sungguh” terbang menembus langit atau memasuki istana Tuhan, tetapi menjajarkan citra-citra yang memenuhi pikiran mereka secara tertata dan terkendali. Ini menuntut keterampilan yang besar dan latihan serta suasana hati tertentu.

Dibutuhkan pula sejenis konsentrasi pikiran seperti dalam latihan Zen atau Yoga, yang juga membantu seorang penempuh untuk menemukan jalannya melalui labirin jiwa. Guru Babilonia, Hai Gaon (939-1038) menjelaskan kisah di atas dengan menggunakan praktik mistikal kontemporer. “Taman” merujuk kepada kenaikan mistik jiwa ke “Ruang Surgawi” (*bekhalot*) dari istana Tuhan. Seseorang yang bermaksud menempuh pengembaraan imajiner di dalam batin ini haruslah merupakan orang yang “layak” dan “diberkati sifat-sifat tertentu” jika dia berharap bisa “memandang kencana langit dan ruangan para malaikat di atas sana”. Ini takkan terjadi secara spontan. Dia mesti melakukan beberapa latihan yang serupa dengan yang dilakukan seorang Yogi dan para pertapa di seantero penjuru dunia:

Dia harus berpuasa sejumlah hari tertentu, dia harus meletakkan kepalanya di antara kedua lutut sambil membisikkan lembut doa kepada Tuhan dengan wajah menunduk ke tanah. Sebagai hasilnya, dia akan melihat dasar kedalaman hatinya dan akan terasa seolah-olah dia melihat tujuh ruangan itu dengan matanya sendiri, berpindah dari satu ruang ke ruang lain untuk menyaksikan apa saja yang bisa ditemukan di dalamnya.<sup>3</sup>

Meskipun naskah-naskah paling awal Mistisisme Mahkota ini baru ditulis pada abad kedua atau ketiga, tetapi bentuk kontemplasi semacam ini mungkin sudah lebih tua. Paulus memberitakan tentang seorang Kristen “yang tergolong seorang Mesiah” yang terangkat hingga ke langit ketiga sekitar empat belas tahun yang lampau. Paulus tidak yakin bagaimana menafsirkan penglihatan ini, tetapi yakin bahwa orang itu “tiba-tiba diangkat ke Firdaus dan dia mendengar katakata yang tak terkatakan, yang tidak boleh diucapkan manusia”.<sup>4</sup>

Visi-visi itu bukan merupakan tujuan dalam dirinya sendiri, melainkan mengarah kepada pengalaman keagamaan yang berada di luar konsep-konsep biasa. Visi-visi itu dikondisikan oleh tradisi keagamaan khas mistikus itu. Seorang Yahudi visioner akan memperoleh penampakan tentang tujuh langit karena imajinasi keagamaannya secara partikular dipenuhi oleh simbol-simbol ini. Seorang Buddha akan menyaksikan berbagai citra tentang Buddha atau *bodhisatva*. Umat Kristen memvisualisasikan Perawan Maria. Adalah keliru jika sang visioner memandang bayangan-bayangan mental ini sebagai gambaran objektif atau

sesuatu yang lebih dari sekadar simbol transendensi. Karena halusinasi sering merupakan keadaan patologis, dibutuhkan keterampilan dan keseimbangan mental yang cukup tinggi untuk menghadapi dan menafsirkan simbol-simbol yang muncul selama berlangsungnya meditasi dan refleksi batin.

Salah satu visi paling aneh dan kontroversial dalam Yahudi awal dikisahkan dalam *Shiur Qomah* (Ukuran-Ukuran Ketinggian), sebuah naskah abad kelima yang menggambarkan sosok yang pernah dilihat Yehezkiel di singgasana Tuhan. *Shiur Qomah* menyebut wujud ini Yotzrenu, “Pencipta Kita”. Penjelasan ganjil tentang penampakan Tuhan ini kemungkinan didasarkan pada sebuah ayat dalam Kidung Agung, yang merupakan naskah biblikal paling digemari oleh Rabi Akiva. Mempelai perempuan mendeskripsikan kekasihnya:

Putih bersih dan merah cerah kekasihku,  
menyolok mata di antara selaksa orang.  
Bagaikan emas, emas murni,  
kepalanya, rambutnya mengombak,  
hitam seperti gagak.  
Matanya bagaikan merpati pada batang air,  
bermandi dalam susu,  
duduk pada kolam yang penuh.  
Pipinya bagaikan bedeng rempah-rempah,  
petak-petak rempah-rempah akar.  
Bunga-bunga bakung bibirnya,  
bertetesan cairan mur.  
Tangannya bundaran emas,  
berhiaskan permata Tarsis,  
tubuhnya ukiran dari gading,  
bertabur batu nilam.  
Kakinya adalah tiang-tiang marmer putih,  
bertumpu pada alas emas murni.<sup>5</sup>

Sebagian orang memandang ini sebagai penggambaran tentang Tuhan: yang mengejutkan bagi generasi-generasi Yahudi, *Shiur Qomah* melanjutkan dengan ukuran masing-masing anggota tubuh Tuhan yang tercantum di dalamnya. Dalam naskah aneh ini, ukuran Tuhan disebutkan secara sangat mencengangkan. Tak dapat dijangkau pikiran. “Parasang”— satuan dasarnya—setara dengan 180 triliun “jari” dan setiap “jari” membentang dari satu ujung bumi ke ujung lain. Dimensi masif ini mengejutkan pikiran,

yang menyerah untuk memahaminya atau bahkan untuk membayangkan sosok berukuran seperti itu. Inilah pokok persoalannya. *Shiur* mencoba mengatakan kepada kita bahwa tidaklah mungkin untuk mengukur Tuhan atau memuatnya ke dalam terma-terma manusia. Upaya untuk melakukannya memperlihatkan kemustahilan proyek itu dan memberi kita pengalaman baru tentang transendensi Tuhan. Tidak mengherankan jika banyak orang Yahudi memandang upaya aneh untuk mengukur Tuhan yang sepenuhnya bersifat spiritual ini sebagai penghujatan. Itulah sebabnya naskah esoterik semacam *Shiur* disembunyikan dari orang-orang yang tidak waspada. Dilihat dari segi konteksnya, *Shiur Qomah* akan memberikan kepada orang-orang yang dipersiapkan untuknya dengan cara yang benar, di bawah bimbingan pengarah spiritual, sebuah pandangan baru tentang transendensi Tuhan yang berada di luar semua kategori manusia. Ini tidak dimaksudkan untuk dipahami secara harfiah; ia sesungguhnya tidak menyampaikan suatu informasi rahasia. Ia merupakan upaya penggugah hati yang menciptakan rasa takjub dan kagum.

*Shiur* memperkenalkan kita pada dua unsur penting dalam gambaran mistik tentang Tuhan yang sama-sama ditemukan dalam ketiga agama besar itu. *Pertama*, gambaran itu secara esensial bersifat imajinatif; *kedua*, tak bisa diungkapkan oleh kata-kata. Sosok yang digambarkan dalam *Shiur* adalah Tuhan yang dilihat oleh kaum mistik sedang duduk bermahkota di ujung pendakian mereka. Sama sekali tak ada kelembutan, cinta, dan sesuatu yang bersifat personal pada Tuhan ini: bahkan keilahianya seolah menimbulkan rasa keterasingan. Namun ketika mereka melihatnya, para pahlawan mistik itu menyenandungkan lagu yang sangat sedikit menginformasikan tentang Tuhan, tetapi meninggalkan kesan yang mendalam:

Kudus, kuasa, menakutkan, menciutkan, menakjubkan,  
melemahkan, mencekam—  
Begitulah pakaian Sang Pencipta, Adonai, Tuhan Israel yang,  
bermahkota, mendatangi singgasana kemuliaannya;  
Pakaiannya terukir di dalam dan di luar, dan sepenuhnya  
bertuliskan YHWH, YHWH.  
Tak ada mata yang mampu menatapnya, tak pula mata manusia,  
mata para hambanya.<sup>6</sup>

Jika kita tidak bisa membayangkan bagaimana gerakan bentuk jubah Yahweh, bagaimana kita bisa berpikir untuk melihat Tuhan itu sendiri?

Mungkin naskah mistik Yahudi kuno yang paling terkenal adalah naskah abad kelima, *Sefer Yezirah* (Kitab Penciptaan). Bukan merupakan upaya untuk melukiskan proses penciptaan secara realistik, kisah yang termuat di dalamnya jelas-jelas bersifat simbolik dan menggambarkan Tuhan menciptakan alam dengan menggunakan bahasa, seakan-akan dia sedang menulis sebuah buku. Namun, bahasa telah berubah sama sekali dan pesan penciptaan tak lagi jelas. Setiap huruf dalam abjad Ibrani diberi sebuah nilai numerik; lewat pengombinasian huruf-huruf itu dengan angka-angka sakral, lalu menyusunnya kembali dalam konfigurasi tanpa akhir, seorang mistik menghindarkan pikirannya dari konotasi normal kata-kata tersebut. Tujuannya adalah melampaui akal dan mengingatkan orang Yahudi bahwa tidak ada kata maupun konsep yang mampu menampilkan realitas yang dirujuk oleh Nama itu. Pengalaman mendesakkan bahasa hingga ke batas-batasnya dan memaksanya mengeluarkan makna yang non-linguistik ini juga telah menciptakan rasa tentang keberbedaan Tuhan. Kaum mistik tidak menghendaki sebuah dialog langsung dengan Tuhan yang mereka alami sebagai kesucian yang berlimpah, bukan sahabat atau bapak yang simpatik.

Mistisisme Mahkota tidak sendiri. Nabi Muhammad Saw. diriwayatkan pernah mendapat pengalaman yang sangat mirip ketika beliau melakukan perjalanan malamnya dari Arab ke Masjidil Aqsha di Yerusalem. Di dalam lelap tidurnya, dia dibawa oleh Jibril dengan berkendaraan seekor kuda langit. Setibanya di sana, dia disambut oleh Ibrahim, Musa, Isa, dan serombongan nabi-nabi lain, yang meneguhkan misi kenabian Muhammad sendiri. Setelah itu, Jibril dan Muhammad mulai melakukan pendakian (*mi'raj*) melewati tujuh lapis langit yang masing-masingnya dihuni oleh seorang nabi. Akhirnya, Muhammad berhasil mencapai wilayah ilahi. Sumber-sumber awal secara khidmat tidak menyebutkan apa-apa tentang penglihatan terakhir itu, yang diyakini dirujuk oleh ayatayat Al-Quran berikut:

*Dan sesungguhnya Muhammad telah melihat Jibril itu (dalam rupanya yang asli) pada waktu yang lain, (yaitu) di Sidratil Muntaha. Di dekatnya ada surga tempat tinggal. (Muhammad melihat Jibril) ketika Sidratil Muntaha diliputi oleh sesuatu yang meliputinya. Penglihatannya (Muhammad) tidak berpaling dari yang dilihatnya itu dan tidak (pula)*



*melampauinya. Sesungguhnya dia telah melihat sebagian tanda-tanda (kekuasaan) Tuhannya yang paling besar.<sup>7</sup>*

Muhammad tidak melihat Tuhan secara langsung, tetapi hanya simbol-simbol yang mengarah kepada realitas ilahi: di dalam Hinduisme “sidratil muntaha” adalah “pohon bayan” yang menandai batas pemikiran rasional. Penampakan Tuhan tak mungkin diungkapkan dalam pengalaman yang normal bagi pikiran atau bahasa. Pendakian ke langit adalah simbol jangkauan terjauh ruh manusia, yang menandai gerbang makna tertinggi.

Tamsil pendakian merupakan hal yang lazim. Agustinus juga pernah mengalami pendakian menuju Tuhan bersama ibunya di Ostia, yang dituturkannya dalam bahasa Plotinus:

*Pikiran kami diangkat oleh cinta yang besar kepada wujud abadi itu sendiri. Selangkah demi selangkah kami naik melampaui semua objek material dan bahkan langit itu sendiri, tempat matahari, bulan, dan bintang-bintang memantulkan cahaya ke bumi. Kami naik lebih jauh lagi melalui refleksi batin, dialog, dan kekaguman terhadap karya-karyamu dan masuk ke dalam pikiran kami sendiri.<sup>8</sup>*

Pikiran Agustinus diisi oleh gambaran Yunani tentang mata rantai besar wujud, bukan citra-citra Semitik tentang tujuh langit. Ini bukanlah pengembaraan harfiah melewati ruang angkasa menuju Tuhan “di luar sana”, tetapi pendakian jiwa menuju realitas di dalamnya. Perjalanan menggetarkan ini tampaknya merupakan suatu anugerah dari luar, ketika dikatakannya bahwa “pikiran kami diangkat” seolaholah dia dan Monica adalah dua penerima karunia yang pasif, namun demikian ada upaya sengaja dalam pendakian ke arah “wujud abadi”. Tamsil kenaikan yang serupa juga telah tercatat dalam pengalaman memabukkan kaum Shaman “dari Siberia ke Tierra del Fuego”, seperti yang dikemukakan oleh Joseph Campbell.<sup>9</sup>

Simbol kenaikan spiritual menunjukkan bahwa persepsi duniawi telah jauh ditinggalkan. Pengalaman tentang Tuhan yang akhirnya diperoleh benar-benar tak dapat diceritakan, karena bahasa biasa memang tak lagi berlaku. Kaum mistik Yahudi tidak menguraikan apa-apa tentang Tuhan! Mereka menceritakan kepada kita tentang jubahnya, istananya, singgasana

langitnya, dan tabir yang melindunginya dari tatapan manusia, yang menampilkan arketipe abadi. Kaum Muslim yang berspekulasi tentang kenaikan Muhammad ke langit menekankan watak paradoks penampakan Tuhan yang dialaminya di akhir perjalanan itu: dia melihat sekaligus tidak melihat kehadiran Tuhan.<sup>10</sup> Begitu seorang mistikus telah melewati alam tamsil dalam pikirannya, dia akan mencapai suatu titik di mana konsep maupun imajinasi sudah tidak bisa membawanya lebih jauh lagi. Agustinus dan Monica sama-sama bungkam tentang puncak perjalanan mereka, menekankan betapa perjalanan itu betul-betul transenden terhadap ruang, waktu, dan pengetahuan biasa. Mereka “berbicara dan bernapas” demi Tuhan, dan “menyentuhnya sekilas melalui konsentrasi hati yang menyeluruh”.<sup>11</sup> Kemudian, mereka harus kembali ke percakapan biasa, di mana sebuah kalimat memiliki awal, pertengahan, dan akhir:

Oleh karena itu, kami berkata: Jika bagi setiap orang derita tubuh telah mereda, jika citra tentang bumi, air, dan udara menjadi mati, jika langit pun tertutup dan semua jiwa tak lagi bersuara, serta melampaui dirinya dengan tak lagi berpikir tentang dirinya, jika semua mimpi dan visi dalam imajinasi disingkirkan, jika semua bahasa dan segala yang sementara menjadi diam—karena jika ada orang yang mampu mendengar maka inilah yang akan dikatakan oleh mereka semua: “Kami tidak menciptakan diri kami sendiri, kami diciptakan oleh dia yang abadi” (Mazmur 79: 3, 5). ... Begitulah keadaannya pada saat kami menjulurkan tangan kami dan dalam kilasan energi mental meraih hikmat abadi yang menampung segala sesuatu.<sup>12</sup>

Ini bukanlah visi naturalistik tentang Tuhan personal: mereka bisa dikatakan tak pernah “mendengar suaranya” lewat cara komunikasi naturalistik yang normal: melalui percakapan biasa, melalui malaikat, melalui alam atau simbolisme mimpi. Kelihatannya mereka telah “menyentuh” Realitas yang berada di luar semua ini.<sup>13</sup>

Meskipun jelas terkondisikan oleh budaya, jenis “kenaikan” ini tampaknya merupakan fakta kehidupan yang tidak bisa dibantah. Bagaimanapun cara yang kita pilih untuk menafsirkannya, manusia di seluruh penjuru dunia dan dalam seluruh fase sejarah telah pernah merasakan bentuk pengalaman kontemplatif semacam ini. Kaum monoteis menyebut pemandangan klimaks ini “penampakan Tuhan”; Plotinus menganggapnya sebagai

pengalaman tentang Yang Esa; orang Buddha menyebutnya kedekatan dengan *nirvana*. Masalahnya, ini adalah sesuatu yang senantiasa diinginkan oleh orang-orang dengan bakat spiritual tertentu. Pengalaman mistik tentang Tuhan memiliki beberapa karakteristik yang sama bagi semua agama. Pengalaman itu subjektif, melibatkan perjalanan batin, bukan persepsi tentang suatu fakta objektif di luar diri; dialami melalui bagian pikiran yang mencipta-citra—sering disebut imajinasi—daripada melalui fakultas yang lebih bernalar dan logis. Akhirnya, pengalaman ini adalah sesuatu yang secara sengaja diciptakan oleh seorang mistikus di dalam dirinya sendiri: latihan fisik dan mental tertentu akan menghasilkan penampakan akhir itu dan tidak selalu hadir ke hadapan mereka tanpa disadari.

Agustinus tampaknya membayangkan bahwa manusia-manusia pilihan kadang mampu melihat Tuhan di dalam kehidupan ini: dia mengutip Musa dan Paulus sebagai contoh. Paus Gregory yang Agung (540-604), tokoh terkemuka dalam kehidupan spiritual maupun dalam jabatannya yang kuat, tidak sependapat. Dia bukanlah seorang intelektual dan, seperti kebanyakan orang Roma umumnya, memiliki pandangan spiritualitas yang pragmatis. Dia menggunakan metafora awan, kabut, atau kegelapan untuk melukiskan kesamaran semua pengetahuan manusia tentang yang ilahi. Tuhan yang dikonsepsikannya tetap tersembunyi dari manusia dalam kegelapan tak tertembus yang jauh lebih menyakitkan daripada kabut ketidaktahuan yang dirasakan orang Kristen Yunani semacam Gregory dari Nyssa dan Denys. Tuhan merupakan pengalaman yang menegangkan bagi Gregory. Dia merasakan bahwa Tuhan sangat sulit untuk dijangkau. Sudah pasti tak ada jalan untuk membincangkan tentang dia secara akrab, seperti ketika kita memiliki kesamaan pendapat. Kita tidak tahu apa-apa tentang Tuhan. Kita tidak bisa meramal perilakunya berdasarkan pengetahuan kita tentang manusia: “Maka, satu-satunya kebenaran dalam pengetahuan kita tentang Tuhan, adalah ketika kita menyadari bahwa kita tidak bisa sepenuhnya mengetahui apa pun tentang dia.”<sup>14</sup> Gregory sering bergumul dengan upaya keras mendekati Tuhan. Kebahagiaan dan kedamaian kontemplasi hanya dapat diperoleh untuk sekejap setelah melewati perjuangan yang begitu sengit. Sebelum merasakan manisnya Tuhan, jiwa mesti bertarung mencari jalan keluar dari kegelapan yang merupakan unsur alamiahnya: Jiwa

tidak dapat menancapkan tatapannya pada hal-hal yang secara sekilas terlihat ada di dalam dirinya sendiri, karena ia terdorong oleh kebiasaannya sendiri untuk menyelam ke dalam. Sementara itu, ia tersengal-sengal, berjuang dan berupaya melampaui dirinya tetapi kembali jatuh, tercengkeram oleh ketakutannya, ke dalam kegelapan dirinya sendiri.<sup>15</sup>

Tuhan hanya bisa dicapai setelah “kerja keras pikiran”, yang mesti bergulat dengannya, seperti Yakub bergulat dengan malaikat. Jalan menuju Tuhan sarat dengan rasa bersalah, air mata, dan keletihan; ketika jiwa mendekatinya, “ia tak bisa berbuat apa-apa kecuali menangis”. “Disiksa” oleh hasratnya akan Tuhan, jiwa hanya bisa “menemukan ketenangan dalam air mata, karena keletihan”.<sup>16</sup> Gregory tetap merupakan pembimbing spiritual yang penting hingga abad kedua belas; jelaslah bahwa Barat masih merasa bahwa Tuhan adalah sebuah beban.

Di Timur, pengalaman orang Kristen tentang Tuhan lebih dicirikan oleh cahaya daripada kegelapan. Orang Yunani mengembangkan sebuah bentuk mistisisme berbeda, yang juga ditemukan di seluruh dunia. Mistisisme ini tidak bergantung pada gambaran dan penampakan, tetapi bersandar pada pengalaman apofatik atau sunyi sebagaimana diuraikan oleh Denys Aeropagite. Mereka secara alamiah mengesampingkan semua konsepsi rasionalistik tentang Tuhan. Sebagaimana telah dijelaskan oleh Gregory dari Nyssa dalam *Commentary on the Song of Songs*, “setiap konsep yang dicerap akal menjadi rintangan dalam perjalanan seorang pencari.” Tujuan perenungan ini adalah untuk melangkah melampaui gagasan dan juga melampaui gambaran apa pun, sebab semua itu hanya merupakan gangguan. Baru kemudian dia akan memperoleh “rasa tentang kehadiran” yang tak dapat didefinisikan dan sungguh-sungguh berada di atas semua pengalaman manusia tentang hubungan dengan sesamanya.<sup>17</sup> Sikap ini disebut *hesychia*, “ketenteraman” atau “keheningan batin”. Karena kata-kata, ide, dan bayangan hanya akan mengikat kita pada alam duniawi, di sini dan pada saat ini, pikiran harus secara sadar ditenangkan melalui teknik-teknik konsentrasi sehingga ia bisa menumbuhkan keheningan penantian. Hanya setelah itulah pikiran diharapkan mampu memahami suatu Realitas yang melampaui segala sesuatu yang bisa dikonsepsikannya.

Bagaimana mungkin kita mengetahui Tuhan yang tak bisa dipahami? Orang Yunani menyukai paradoks semacam ini, dan kaum *hesychast* menggunakan perbedaan kuno antara esensi Tuhan (*ousia*) dengan “energi” (*energeiai*) atau aktivitasnya di alam, yang membuat kita mampu mengalami sesuatu tentang yang ilahi. Karena kita tidak pernah mengetahui Tuhan dalam dirinya sendiri, maka adalah “energi” bukan “esensi” yang kita alami ketika berdoa. Energi ini dapat dideskripsikan sebagai “cahaya” keilahian, menyinari dunia dan memancar dari yang ilahi, tetapi berbeda dari Tuhan itu sendiri seperti halnya cahaya matahari berbeda dari matahari. Energi ini memanifestasikan Tuhan yang sama sekali diam dan tak dapat diketahui. Seperti pernah dikatakan oleh Basil: “Melalui energinyalah kita mengenal Tuhan; kita tak bisa mengatakan bahwa kita bisa mendekati esensinya, karena energi ini turun kepada kita sedangkan esensinya tetap tidak bisa didekati.”<sup>18</sup> Di dalam Perjanjian lama, energi ilahi ini disebut dengan “kemuliaan” (*kavod*) Tuhan. Di dalam Perjanjian Baru, energi itu menyinari pribadi Kristus di gunung Tabor, ketika kemanusiaannya telah diubah oleh cahaya ilahiah. Kini energi itu menerobos seluruh tatanan makhluk dan mendeifikasi orang-orang yang telah diselamatkan. Seperti yang disiratkan oleh kata *energeiai*, konsep ini merupakan konsep yang aktif dan dinamis tentang Tuhan. Jika Barat berpandangan bahwa Tuhan membuat dirinya dikenal melalui sifat-sifatnya yang abadi—kebaikan, keadilan, cinta, dan keperkasaan—orang Yunani berpandangan bahwa Tuhan membuat dirinya terjangkau melalui aktivitas tanpa henti yang menandai kehadirannya.

Oleh karena itu, ketika kita merasakan “energi” di dalam doa, dalam pengertian tertentu kita tengah berkomunikasi langsung dengan Tuhan, meskipun realitas yang tak bisa diketahui itu sendiri tetap berada dalam ketersembunyian. Tokoh *hesychast* terkemuka, Evagrius Pontus (w. 399), mengajarkan bahwa “pengetahuan” yang kita miliki tentang Tuhan di dalam doa tak ada kaitannya sama sekali dengan konsep atau citra, tetapi merupakan pengalaman langsung tentang yang ilahi yang mentransendensi semua konsep dan citra itu. Oleh karena itu, adalah penting bagi para *hesychast* untuk mengosongkan jiwanya: “Ketika berdoa,” dia berkata kepada para rahibnya, “janganlah kau bentuk di dalam dirimu citra apa pun tentang tuhan dan jangan biarkan pikiranmu dibentuk oleh kesan apa pun.” Sebaliknya, mereka harus “mendekati yang Imaterial dengan sikap imaterial

pula”.<sup>19</sup> Evagrius tengah mengajukan sebetulnya Yoga Kristen. Ini bukanlah sebuah proses refleksi—bukankah “doa berarti penghapusan pikiran”<sup>20</sup>—melainkan lebih merupakan pemahaman intuitif tentang Tuhan. Hasilnya berupa rasa kesatuan dengan segala sesuatu, kebebasan dari gangguan dan kemajemukan, dan hilangnya ego—sebuah pengalaman yang sangat mirip dengan apa yang diperoleh oleh para perenung dalam agama non-teistik, seperti Buddhisme. Dengan secara sistematis menjauhkan pikiran mereka dari “gairah”—seperti bangga, tamak, sedih, atau marah yang mengikat mereka kepada ego—kaum *hesychast* mengangkat diri mereka dan menjadi terilahikan, seperti Yesus di gunung Tabor yang diubah oleh “energi-energi” ilahi.

Diodochus, uskup Photice abad kelima, mengajarkan bahwa deifikasi ini tak akan ditunda hingga ke alam baka nanti, tetapi dapat dialami secara sadar di dunia ini. Dia mengajarkan suatu metode konsentrasi yang melibatkan pengaturan napas: ketika mereka menarik napas, kaum *hesychast* mesti mengucapkan doa: “Yesus Kristus, Putra Allah”; ketika mengeluarkan napas mereka mengucapkan: “Kasihilah kami.” Belakangan kaum *hesychast* memperhalus latihan ini: sang perenung harus duduk dengan kepala dan bahu merunduk, menatap dada atau pusar mereka. Mereka harus bernapas lebih perlahan lagi untuk mengarahkan perhatian mereka ke dalam batin, ke fokus psikologis tertentu, seperti hati. Ini merupakan latihan ketat yang mesti digunakan dengan hati-hati: latihan ini hanya dapat dilakukan dengan aman di bawah bimbingan seorang pengarah yang ahli. Secara perlahan, seperti halnya seorang rahib Buddha, *hesychast* akan menemukan bahwa dirinya dapat meletakkan pikiran rasional ke satu sisi, bayangan-bayangan yang menjejali pikiran akan memudar dan *hesychast* akan merasa sepenuhnya bersatu dengan doa itu.

Orang Kristen Yunani telah menemukan sendiri teknik-teknik yang telah dipraktikkan selama berabad-abad di kalangan agama Timur. Mereka memandang doa sebagai aktivitas psikosomatik, sedangkan orang Barat semacam Agustinus dan Gregory berpikir bahwa doa harus membebaskan jiwa dari raga. Maximus the Confessor pernah mengatakan: “Semua manusia mesti menjadi Tuhan, dituhankan melalui kemuliaan Tuhan-yang-menjadi-manusia, menjadi manusia sepenuhnya, jiwa dan raga.”<sup>21</sup> *Hesychast* akan merasakan ini sebagai gelombang energi dan cahaya yang

begitu kuat dan memesona yang hanya mungkin berasal dari Tuhan. Sebagaimana telah kita saksikan, orang Yunani memandang “proses penuhanan” ini sebagai suatu pencerahan yang bersifat alamiah bagi manusia. Mereka menemukan ilham di dalam Yesus yang telah diubah di gunung Tabor, seperti halnya orang Buddha diilhami oleh citra Buddha, yang telah meraih perwujudan kemanusiaan yang paling utuh. Upacara Transfigurasi sangatlah penting di gereja-gereja Ortodoks Timur; transfigurasi ini disebut “epifani”, manifestasi Tuhan. Berbeda dari saudara-saudara mereka di Barat, orang Yunani tidak memandang ketegangan, kekeringan, dan keterasingan sebagai pendahuluan yang tak terelakkan dalam pengalaman tentang Tuhan: semua itu hanyalah gangguan yang mesti diatasi. Orang Yunani tidak memiliki kultus tentang kegelapan jiwa. Motif yang lebih dominan adalah Tabor, bukan Getsemani dan Calvary.

Memang tidak setiap orang bisa mencapai keadaan yang lebih tinggi ini, tetapi orang Kristen lainnya dapat memperoleh kilasan tentang sebagian dari pengalaman mistik ini lewat ikon, patung-patung suci. Di Barat, seni keagamaan menjadi sangat representasional: ia melukiskan peristiwa-peristiwa historis dalam kehidupan Yesus atau orang-orang suci. Namun di Byzantium, patung suci tidak dimaksudkan untuk mewakili apa pun di dunia *ini*, tetapi merupakan upaya menggambarkan secara visual pengalaman mistik para *hesychast* yang tak terucapkan untuk memberi ilham kepada orang-orang non-mistikus. Sebagaimana dijelaskan seorang sejarawan Inggris, Peter Brown, “Di seluruh dunia Kristen Timur, ikon dan visi saling memperkuat satu sama lain. Sebagiannya berkumpul pada satu titik fokus imajinasi kolektif ... memastikan bahwa pada abad keenam, yang dialami telah mengambil ciri yang tegas, di dalam mimpi dan di dalam imajinasi setiap orang, sebagaimana lazimnya tergambar dalam seni. Ikon itu memiliki keabsahan mimpi yang mewujud.”<sup>22</sup> Ikon-ikon tersebut tidak dimaksudkan untuk menegaskan keimanan atau menyampaikan informasi, ide, atau doktrin, tetapi hanya sebagai fokus kontemplasi (*theoria*) yang memberi seorang beriman semacam jendela ke dunia ilahi.

Namun demikian, patung-patung suci itu ternyata menjadi begitu sentral bagi pengalaman Byzantium tentang Tuhan sehingga pada abad kedelapan, patung-patung itu menjadi titik perselisihan di kalangan gereja Yunani. Orang mulai mempertanyakan *apa* yang sebenarnya digambarkan oleh

seorang seniman ketika mereka melukis Yesus. Mustahil untuk menggambarkan keilahianannya, tetapi jika si seniman mengklaim bahwa dia hanya menggambarkan kemanusiaan Yesus, apakah dia berarti telah melakukan kesalahan Nestorianisme, kepercayaan bid'ah yang menyatakan bahwa kemanusiaan dan keilahian Yesus merupakan dua hal yang berbeda? Kaum ikonoklastik ingin mengenyahkan sama sekali patung-patung keramat itu, tetapi gagasan ini ditolak oleh dua rahib terkemuka: John dari Damaskus (656-747) yang berasal dari biara Mar Sabbas di dekat Betlehem, dan Theodore (759-826) dari biara Studius di dekat Konstantinopel. Mereka berpendapat bahwa kaum ikonoklastik itu keliru jika melarang penggambaran Kristus. Sejak Inkarnasi, baik alam material maupun raga manusia telah diberi dimensi ilahiah, dan seorang seniman *boleh* melukis jenis kemanusiaan baru yang ilahiah ini. Seniman itu juga melukis gambaran tentang Tuhan, karena Kristus sang logos merupakan ikon Tuhan *par excellence*. Tuhan tidak dapat tertampung dalam kata-kata atau diringkas dalam konsep-konsep manusia, tetapi bisa “dideskripsikan” oleh pena seniman atau dalam gerak simbolik liturgi.

Peribadatan orang Yunani sangat bergantung pada ikon-ikon ini sehingga pada tahun 820 kaum ikonoklastik terkalahkan oleh arus populer. Akan tetapi, keyakinan bahwa Tuhan hingga tingkat tertentu dapat dideskripsikan bukan berarti teologi apofatik Denys tercampakkan. Dalam karyanya *Greater Apology for the Holy Images*, pendeta Nicephoras mengklaim bahwa ikon-ikon itu “mengekspresikan keheningan Tuhan, memperlihatkan melalui diri mereka betapa misteri yang mentransendensi wujud itu tak bisa diceritakan. Tanpa henti dan tanpa kata-kata, patung-patung suci itu memuji kebaikan Tuhan dalam melodi teologi yang luhur dan dicahayai tiga kali itu”.<sup>23</sup> Alih-alih membangkitkan kesetiaan pada dogma-dogma gereja dan membantu mereka membentuk gagasan yang jelas tentang iman mereka, ikon-ikon itu melingkupi mereka dengan rasa misteri. Ketika menjelaskan tentang pengaruh lukisan-lukisan religius ini, Nicephoras hanya bisa membandingkannya dengan pengaruh musik, seni yang paling tak terucapkan dan mungkin yang paling langsung. Emosi dan pengalaman disampaikan oleh musik dalam cara yang melampaui kata-kata maupun konsep. Pada abad kesembilan belas, Walter Pater menegaskan bahwa semua seni ingin meraih kondisi yang ada dalam musik; pada abad kesembilan di Byzantium, orang Kristen Yunani memandang teologi ingin



meraih kondisi ikonografi. Mereka berpandangan bahwa Tuhan lebih baik diekspresikan dalam karya seni daripada dalam wacana rasionalistik. Setelah perdebatan Kristologis yang sengit pada abad keempat dan kelima, mereka mengembangkan gambaran tentang Tuhan yang bergantung pada pengalaman imajinatif orang-orang Kristen.

Ini secara definitif diungkapkan oleh Symeon (949-1022), kepala biara kecil St. Macras di Konstantinopel, yang dikenal sebagai “Teolog Baru”. Jenis teologi baru ini tidak berupaya untuk mendefinisikan Tuhan. Upaya tersebut, menurut Symeon, terlalu angkuh; karena, berbicara tentang Tuhan dalam cara apa pun menyiratkan bahwa “yang tidak dapat dipahami berubah menjadi bisa dipahami”.<sup>24</sup> Alih-alih berargumentasi secara rasional tentang hakikat Tuhan, teologi “baru” ini bersandar pada pengalaman religius personal yang langsung. Adalah mustahil untuk mengenal Tuhan dalam terma konseptual, seakan-akan dia adalah sekadar wujud lain yang bisa kita bentuk gagasan mengenainya. Tuhan adalah sebuah misteri. Seorang Kristen sejati adalah orang yang memiliki pengalaman sadar tentang Tuhan yang mengungkapkan dirinya dalam kemanusiaan Kristus yang telah diubah. Symeon sendiri memilih untuk meninggalkan kehidupan duniawi menuju kontemplasi akibat sebuah pengalaman yang tampaknya datang kepadanya secara tiba-tiba. Pada mulanya dia tidak tahu tentang apa yang terjadi, tetapi lambat laun dia menyadari bahwa dirinya tengah diubah dan, seakan-akan, terserap ke dalam cahaya yang adalah Tuhan itu sendiri. Ini bukanlah cahaya yang biasa kita kenal, tentu saja; karena ia berada di luar “bentuk, citra, atau representasi dan hanya bisa dialami secara intuitif melalui doa”.<sup>25</sup> Namun, ini bukan pengalaman bagi elit tertentu atau para rahib saja; kerajaan yang dikumandangkan oleh Kristus di dalam Injil merupakan kesatuan dengan Tuhan yang bisa dialami setiap orang di sini dan pada saat ini, tanpa harus menunggu sampai datangnya kehidupan yang akan datang.

Oleh karena itu, bagi Symeon, Tuhan diketahui sekaligus tidak diketahui, dekat namun jauh. Daripada mengupayakan tugas mustahil menggambarkan “persoalan yang tak bisa diucapkan oleh kata-kata saja”,<sup>26</sup> Symeon menganjurkan para rahibnya untuk berkonsentrasi kepada apa yang bisa dirasakan sebagai realitas yang berubah di dalam jiwa mereka sendiri. Seperti yang pernah disabdakan Tuhan kepada Symeon dalam salah satu

penampakkannya: “Ya, akulah Tuhan, yang menjadi manusia demi kalian. Dan camkanlah, aku telah menciptakanmu, seperti engkau ketahui, dan aku pula yang akan menjadikanmu tuhan.”<sup>27</sup> Tuhan bukanlah fakta objektif yang eksternal, melainkan pencerahan yang secara esensial bersifat personal dan subjektif. Sungguhpun demikian, penolakan Symeon untuk berbicara *mengenai* Tuhan tidak membuatnya terputus dari pandangan teologis masa silam. Teologi “baru” itu didasarkan secara kukuh pada ajaran para Bapa gereja. Dalam karyanya, *Hymns of Divine Love*, Symeon mengemukakan doktrin Yunani kuno tentang penuhanan manusia, seperti yang pernah diuraikan oleh Athanasius dan Maximus:

Wahai Cahaya yang tak seorang pun bisa menamainya, karena memang tak bernama.

Wahai Cahaya yang bernama banyak, karena memang melingkupi segala sesuatu.

Bagaimana engkau menyatukan diri dengan rumput?

Bagaimana engkau, yang tak berubah sekaligus tak teraih, membiarkan hakikat sejati rumput tetap utuh?<sup>28</sup>

Tak ada gunanya mendefinisikan Tuhan yang mengadakan perubahan ini, karena dia berada di luar kata-kata dan deskripsi. Namun demikian, sebagai sebuah pengalaman yang memenuhi dan mengubah kemanusiaan tanpa merusak integritasnya, “Tuhan” merupakan realitas yang tak terbantahkan. Orang Yunani telah mengembangkan gagasan tentang Tuhan—seperti Trinitas dan Inkarnasi—yang memisahkan mereka dari monoteis lainnya, namun pengalaman mistik aktual mereka memiliki banyak kesamaan dengan pengalaman kaum Muslim maupun Yahudi.

Meskipun perhatian utama Nabi Muhammad adalah pada penegakan suatu masyarakat yang adil, beliau dan beberapa sahabat terdekatnya juga memiliki kecenderungan mistik, dan kaum Muslim dengan cepat mengembangkan tradisi mistik khas mereka sendiri. Selama abad kedelapan dan kesembilan bentuk Islam asketik berkembang bersamaan dengan perkembangan sekte-sekte lain. Kaum asketik itu, sebagaimana kaum Mu‘tazilah dan Syiah, juga memprihatinkan gaya hidup mewah kelompok penguasa dan menipisnya kehidupan keagamaan *ummah*. Mereka berupaya untuk kembali kepada kehidupan sederhana yang dijalani kaum Muslim awal di Madinah, mengenakan pakaian bersahaja yang terbuat dari wol kasar (dalam bahasa Arab disebut *shuf*) yang diduga merupakan pakaian

kegemaran Nabi. Berdasarkan itulah mereka memperoleh sebutan sebagai “sufi”. Keadilan sosial tetap merupakan hal penting dalam ajaran mereka, seperti yang dijelaskan oleh Louis Massignon, seorang sarjana Prancis:

Seruan kaum mistik merupakan hasil dari pemberontakan batin nurani untuk menentang ketidakadilan sosial, bukan hanya yang dilakukan oleh orang lain, melainkan terutama kesalahan diri sendiri, dengan hasrat yang makin ditingkatkan oleh penyucian batin untuk bertemu Tuhan dengan pengurbanan apa pun.<sup>29</sup>

Pada mulanya kaum sufi memiliki banyak kesamaan dengan sekte-sekte lain. Rasionalis utama Mu‘tazilah, Wasil ibn Atha’ (w. 748), pernah menjadi murid Hasan Al-Bashri (w. 728), seorang zahid Madinah yang kemudian dihormati sebagai salah seorang pendiri sufisme.

Kaum ulama mulai membedakan Islam secara tajam dari agama-agama yang lain, memandangnya sebagai satu-satunya iman yang sejati, tetapi kaum sufi kurang lebih tetap berpegang pada visi Al-Quran tentang ketunggalan agama wahyu. Yesus, misalnya, dihormati oleh banyak sufi sebagai nabi dalam kehidupan kebatinan. Beberapa di antara mereka bahkan bersedia mengubah syahadat dengan kata-kata: “Tak ada Tuhan selain Allah dan Yesus adalah utusan Allah,” yang bisa dibenarkan secara teknis, namun secara niat bersifat provokatif. Jika Al-Quran berbicara tentang Tuhan keadilan yang mengilhami rasa takut dan kagum, seorang asketik perempuan, Rabiah (w. 801), berbicara tentang cinta, dalam cara yang diakrabi oleh kaum Kristen:

Aku cinta kepadamu dengan dua cinta,  
Cinta karena diriku dan cinta karena engkau memang layak dicinta  
Cinta karena diriku  
Adalah keadaanmu senantiasa mengingatkanmu  
Cinta karena dirimu  
Adalah keadaanmu mengungkapkan tabir hingga engkau kulihat  
Baik untuk ini maupun untuk itu pujian bukanlah bagiku  
Bagimulah pujian untuk kesemuanya.<sup>30</sup>

Hal ini erat kaitannya dengan doanya yang terkenal: “Ya, Allah! Jika aku menyembahmu karena takut api neraka, bakarlah aku di dalam neraka; dan jika aku menyembahmu karena mengharapkan surga, maka usirlah aku dari

surga. Namun, aku menyembahmu karena dirimu, jangan sembunyikan keindahanmu yang abadi!”<sup>31</sup> Cinta kepada Tuhan menjadi ciri khas sufisme. Kaum sufi mungkin dipengaruhi oleh kaum asketik Kristen di Timur Dekat, namun Muhammad tetaplah merupakan pengaruh terpenting. Mereka berharap bisa merasakan pengalaman tentang Tuhan yang sama dengan yang pernah dialami Muhammad ketika menerima wahyu. Dengan sendirinya mereka juga terpengaruh oleh peristiwa pendakian mistikal Nabi ke langit, yang dijadikan paradigma pengalaman mereka tentang Tuhan.

Mereka juga mengembangkan berbagai teknik dan disiplin yang membantu para sufi di seluruh dunia untuk mencapai keadaan kesadaran yang berubah. Kaum sufi menambahkan praktik berpuasa, bangun malam, dan membaca Nama Tuhan sebagai zikir ke dalam dasar hukum Islam. Pengaruh dari praktik-praktik ini kadang menghasilkan perilaku yang tampak aneh dan tak terkendalikan, dan mistikus yang berperilaku demikian disebut sebagai sufi yang “mabuk”. Salah satu di antaranya adalah Abu Yazid Bistami (w. 874) yang, seperti halnya Rabiah, mendekati Tuhan sebagai kekasih. Dia meyakini bahwa dia harus berupaya menyenangkan Allah sebagaimana yang dilakukannya terhadap seorang perempuan dalam hubungan percintaan manusia, mengurbankan kebutuhan dan hasratnya sendiri demi kesatuan dengan sang Kekasih. Sungguhpun demikian, latihan-latihan introspektif yang diadopsinya untuk mencapai ini membawanya melampaui konsepsi ketuhanan yang tepersonalisasi ini. Ketika dia mendekati inti identitasnya, dia merasa tak ada sesuatu pun yang menabiri antara Tuhan dan dirinya; segala sesuatu yang pernah dipahaminya sebagai “diri” seolah runtuh:

Aku memandang [Allah] dengan mata kebenaran dan berkata kepada-Nya: “Siapa ini?” Dia berkata, “Ini bukan Aku, bukan pula yang selain Aku. Tak ada Tuhan selain Aku.” Lalu dia mengubah jati diriku menjadi Jati Diri-Nya ... kemudian aku bersama Dia dengan lidah Wajah-Nya, berkata: “Berapa jauhnya aku dengan Engkau?” Dia berkata, “Aku di dalam diri-Mu; tak ada tuhan selain Engkau.”<sup>32</sup>

Lagi-lagi, tak ada ilah yang berada “di luar sana”, terasing dari manusia: Tuhan secara misterius ternyata identik dengan bagian jiwa paling dalam. Penghancuran sistematis terhadap ego akan membawa pada rasa terserap ke dalam realitas yang lebih agung dan tak terlukiskan. Keadaan peniadaan diri

(*fana'*) ini menjadi sesuatu yang sentral bagi cita-cita sufi. Bistami telah dengan sepenuhnya menafsirkan ulang syahadat dalam cara yang mungkin bisa dianggap sebagai penghujatan, seandainya itu tidak diakui oleh banyak Muslim sebagai pengalaman autentik *islâm* seperti yang diperintahkan Al-Quran.

Kaum mistik lain, sufi-sufi yang “tidak mabuk”, lebih menyukai spiritualitas yang tidak terlalu menyolok. Al-Junaid dari Bagdad (w. 910), yang memetakan landasan bagi seluruh mistisisme Islam masa depan, berkeyakinan bahwa ekstremisme Bistami bisa menimbulkan bahaya. Dia mengajarkan bahwa *fana'* (peniadaan diri) harus digantikan oleh *baqa'* (kekekalan diri), langkah kembali ke diri yang telah meningkat. Persatuan dengan Tuhan tidak boleh menghancurkan kemampuan alamiah kita, tetapi justru menyempurnakannya: seorang sufi yang telah menghilangkan egoisme yang bodoh dan menemukan kehadiran ilahi di dalam inti wujudnya sendiri akan mengalami kesadaran diri dan pengendalian diri yang lebih besar. Dia akan menjadi manusia yang lebih utuh. Oleh karena itu, tatkala mereka mengalami *fana'* dan *baqa'*, kaum sufi telah mencapai keadaan yang oleh Yunani Kristen disebut “penuhanan”. Al-Junaid memandang seluruh pencarian yang dilakukan oleh seorang sufi sebagai usaha kembali ke fitrah asal manusia pada saat penciptaan: dia kembali kepada kemanusiaan ideal yang telah ditetapkan oleh Tuhan. Dia juga kembali kepada Sumber eksistensinya. Pengalaman pemisahan dan pengasingan diri menempati posisi penting bagi kaum sufi seperti halnya bagi ajaran Platonis dan Gnostis; mungkin ini tidak berbeda dengan “pemisahan diri” yang dibicarakan oleh aliran psikologi Freudian dan Kleinian masa kini, meskipun kaum psikoanalisis menisbahkan ini kepada sebuah sumber non-teistik. Melalui latihan dan upaya saksama di bawah bimbingan seorang guru sufi (*pir*) seperti dirinya, Al-Junaid mengajarkan bahwa seorang Muslim bisa menyatu kembali dengan Penciptanya dan mencapai rasa kehadiran Tuhan yang pernah dialaminya ketika dia diciptakan dari tulang rusuk Adam. Ini merupakan akhir dari keterpisahan dan kesedihan, penyatuan kembali dengan jiwa paling dalam yang juga merupakan jiwanya yang sejati. Tuhan bukanlah realitas dan hakim yang terpisah di luar diri, tetapi dalam beberapa hal menyatu dengan latar wujud seseorang:

Kini aku telah mengerti, wahai Tuhan,  
Apa yang bersemayam dalam sanubariku;  
Dalam rahasia, dari dunia seberang,  
Lidahku telah bercengkerama dengan Yang Kukagumi.  
Maka dalam satu cara kita  
Bersatu, dan tunggal;  
Namun tetap terpisah  
tempat kita bersemayam untuk selamanya.  
Meskipun dari tatapanku  
Kekaguman yang dalam telah menyembunyikan Wajah-Mu,  
Dalam Kemuliaan yang menakjubkan,  
kurasakan sentuhan-Mu di dalam batinku.<sup>33</sup>

Penekanan pada penyatuan dengan Tuhan berakar dari cita-cita tauhid di dalam Al-Quran: dengan cara mengumpulkan dirinya yang menghilang, seorang mistikus akan mengalami kehadiran Tuhan di dalam keutuhan pribadi.

Al-Junaid sepenuhnya sadar akan bahaya mistisisme. Orang-orang tak terlatih, yang tidak memiliki bekal nasihat seorang *pir* dan kerasnya latihan sufi, akan mudah menyalahpahami ekstasi seorang mistik dan mengambil gagasan yang sangat simplistik tentang apa yang dimaksudkannya ketika dia berkata bahwa dirinya telah bersatu dengan Tuhan. Klaim-klaim besar seperti yang dikemukakan oleh Bistami pasti akan membangkitkan amarah masyarakat. Pada tahap awal ini, sufisme hanya merupakan gerakan minoritas, dan kaum ulama sering memandangnya sebagai bid'ah yang tidak autentik. Akan tetapi, murid Al-Junaid yang terkemuka, Husain ibn Manshur (biasa dikenal dengan sebutan Al-Hallaj) telah melempar api, dan menjadi martir karena keyakinan mistiknya. Karena berkeliling Irak untuk mengampanyekan penggulingan khalifah dan penegakan suatu tatanan sosial baru, dia dipenjara oleh penguasa dan disalib seperti pahlawan idamannya, Yesus. Dalam keadaan ekstasinya, Al-Hallaj berseru: "Akulah Sang Kebenaran!" Menurut Injil, Yesus pernah membuat pernyataan yang sama ketika menyatakan bahwa dirinya adalah Jalan, Kebenaran, dan Kehidupan. Al-Quran sering mengutuk keyakinan Kristen tentang Inkarnasi Tuhan di dalam Kristus sehingga tidaklah mengherankan jika kaum Muslim dibuat kaget oleh seruan ekstatik Al-Hallaj. *Al-Haqq* (Kebenaran) adalah

salah satu nama Tuhan, dan adalah musyrik bagi seorang manusia untuk menyandang titel ini. Al-Hallaj sebenarnya mengungkapkan perasaannya tentang penyatuan diri dengan Tuhan yang begitu dekat sehingga dia merasa seakan-akan berada dalam satu identitas dengan Tuhan. Seperti dikatakannya dalam salah satu syairnya:

Aku adalah Dia yang kucintai dan Dia yang kucintai adalah aku.

Kami adalah dua jiwa dalam satu tubuh.

Jika engkau lihat aku, engkau lihat Dia.

Dan jika engkau lihat Dia, engkau lihat kami.<sup>34</sup>

Ini adalah sebuah ungkapan yang berani tentang peniadaan diri dan penyatuan dengan Tuhan, yang disebut oleh gurunya, Al-Junaid, sebagai *fana'*. Al-Hallaj menolak untuk menarik kembali pernyataan itu ketika dia dituduh menghujat dan lebih memilih mati.

Ketika dibawa ke tiang salib dan melihat kayu melintang beserta paku-pakunya, dia menoleh ke arah orang-orang dan mengucapkan doa yang diakhiri dengan kata-kata berikut: "Dan hamba-hamba-Mu ini berkumpul untuk membunuhku, dalam semangat membela agama-Mu dan ingin mencapai keridaan-Mu, ampunilah mereka, ya Allah, dan kasihilah mereka; sebab jika sekiranya Engkau telah menampakkan kepada mereka apa yang telah Engkau tampilkan kepadaku, mereka tak akan melakukan apa yang telah mereka lakukan; dan sekiranya Engkau telah bersembunyi dariku seperti Engkau telah bersembunyi dari mereka, tentu aku tidak akan merasakan penderitaan ini. Kemuliaan ada pada-Mu dalam apa pun yang Engkau lakukan, dan kemuliaan ada pada-Mu dalam apa pun yang Engkau kehendaki."<sup>35</sup>

Seruan Al-Hallaj "*Ana Al-Haqq!*" memperlihatkan bahwa Tuhan kaum mistik bukanlah sebuah realitas objektif, melainkan sangat subjektif. Belakangan Al-Ghazali berpendapat bahwa Al-Hallaj bukan menghujat, tetapi hanya kurang bijaksana dalam mengemukakan sebuah kebenaran esoterik yang bisa disalahpahami kaum awam. Karena tidak ada realitas selain Allah—seperti dinyatakan dalam syahadat—maka semua manusia pada hakikatnya ilahiah. Al-Quran mengajarkan bahwa Adam telah

diciptakan dalam citra Tuhan untuk memungkinkan Tuhan berkontemplasi dalam diri Adam seperti dalam sebuah cermin.<sup>36</sup> Itulah sebabnya Tuhan memerintahkan para malaikat untuk bersujud kepada manusia pertama itu. Kaum sufi berpendapat, kekeliruan orang Kristen adalah karena mengasumsikan bahwa satu orang manusia mampu menyerap keseluruhan inkarnasi Tuhan. Seorang mistik yang berhasil memperoleh kembali visi fitrahnya tentang Tuhan berarti telah menemukan kembali citra ketuhanan di dalam dirinya sendiri sebagaimana adanya pada hari penciptaan. Hadis *qudsi* yang paling disukai oleh kaum sufi telah memperlihatkan bahwa Tuhan menarik kaum Muslim begitu dekat kepadanya sehingga seolah Tuhan telah berinkarnasi di dalam setiap hambanya: *“Jika aku mencintainya, aku akan menjadi telinganya yang bisa dia pergunakan untuk mendengar, matanya yang dia pergunakan untuk melihat, tangannya yang dia pakai untuk menggenggam, dan kakinya yang dia pergunakan untuk berjalan.”*

Kisah Al-Hallaj memperlihatkan antagonisme mendalam yang mungkin timbul antara kaum mistik dan kebanyakan ulama yang memiliki pandangan berbeda tentang Tuhan dan wahyu. Bagi seorang mistik, wahyu adalah peristiwa yang terjadi di dalam jiwanya sendiri, sementara bagi kaum yang lebih konvensional seperti sebagian ulama, wahyu merupakan peristiwa yang sudah terjadi di masa lalu. Akan tetapi, kita telah melihat bahwa selama abad kesebelas, para filosof Muslim semacam Ibn Sina dan Al-Ghazali sendiri telah menyadari bahwa penjelasan objektif tentang Tuhan sungguh tidak memuaskan dan mereka pun beralih kepada mistisisme. Al-Ghazali telah berhasil membuat mistisisme dapat diterima di kalangan mayoritas umat dan memperlihatkan bahwa sufisme merupakan bentuk spiritualitas Muslim yang paling autentik.

Selama abad kedua belas, filosof Iran Yahya Suhrawardi dan filosof kelahiran Spanyol Muhyiddin Ibn Al-Arabi menggabungkan secara sangat erat filsafat dengan mistisisme dan membuat pengalaman kaum sufi tentang Tuhan menjadi biasa di berbagai wilayah Islam. Namun, sebagaimana Al-Hallaj, Suhrawardi dijatuhi hukuman mati oleh kaum ulama di Aleppo pada tahun 1191, untuk sebab yang hingga kini tak diketahui. Sepanjang hidupnya dia berupaya menggabungkan apa yang disebutnya sebagai agama “Timur” dengan Islam, yang berarti melengkapi usaha yang telah dirintis



oleh Ibn Sina. Dia berpendapat bahwa semua tokoh agama dunia kuno telah menyebarkan satu doktrin yang sama. Pada mulanya doktrin itu diwahyukan kepada Hermes (yang oleh Suhrawardi diidentifikasi sebagai nabi yang bernama Idris di dalam Al-Quran atau enok di dalam Alkitab); di kalangan Yunani doktrin itu disampaikan melalui Plato dan Pythagoras, sedangkan di Timur Tengah melalui kaum Zoroaster Magi. Namun sejak Aristoteles, doktrin itu telah disamarkan oleh filsafat yang secara sempit lebih bersifat intelektual, tetapi diam-diam terwariskan dari satu tokoh ke tokoh lain hingga akhirnya sampai kepada Suhrawardi sendiri melalui Al-Bistami dan Al-Hallaj. Filsafat perenial ini bersifat mistikal dan imajinatif, tetapi tidak mengesampingkan akal. Suhrawardi tak kalah kukuh secara intelektual dibandingkan dengan Al-Farabi, namun dia juga mengajarkan pentingnya intuisi dalam mendekati kebenaran. Sebagaimana diajarkan oleh Al-Quran, semua kebenaran berasal dari Tuhan dan harus dicari di mana saja ia dapat ditemukan. Kebenaran bisa saja ditemukan dalam paganisme dan Zoroasterianisme sebagaimana dalam tradisi monoteistik. Tidak seperti agama dogmatik yang telah terjerumus ke dalam perselisihan sektarian, mistisisme acap mengklaim bahwa jalan menuju Tuhan adalah sebanyak jumlah manusia itu sendiri. Sufisme secara khusus telah mengembangkan apresiasi besar terhadap keyakinan orang lain.

Suhrawardi sering dijuluki Syaikh Al-Isyraq atau guru Iluminasi. Seperti orang Yunani, dia mempersepsikan kehadiran Tuhan melalui cahaya. Dalam bahasa Arab, kata *isyraq* merujuk pada cahaya pertama fajar yang muncul dari Timur dan pada pencerahan: oleh karena itu, Timur bukanlah sebuah lokasi geografis, melainkan sebuah sumber cahaya dan energi. Dalam kepercayaan Oriental Suhrawardi, manusia secara samar-samar teringat pada asal mereka, merasa tidak nyaman berada di dunia bayang-bayang ini, dan rindu untuk kembali ke tempat mereka yang pertama. Suhrawardi mengklaim bahwa filsafatnya akan membantu kaum Muslim untuk menemukan orientasi sejati mereka, menyucikan kearifan sejati yang ada di dalam diri dengan menggunakan imajinasi.

Sistem Suhrawardi yang sangat kompleks ini merupakan upaya untuk menggabungkan seluruh pandangan keagamaan dunia ke dalam satu agama spiritual. Kebenaran harus dicari di mana saja ia bisa ditemukan. Sebagai akibatnya, filsafat Suhrawardi menghubungkan kosmologi Iran pra-Islam

dengan sistem planeter Ptolemis dan skema emanasi Neoplatonis. Sungguhpun demikian, tak ada faylasuf lain yang begitu sering mengutip Al-Quran. Ketika mendiskusikan kosmologi, Suhrawardi tidak semata-mata menaruh perhatian pada penelaahan asal usul alam secara fisikal. Dalam karyanya yang utama, *Hikmah Al-Isyraq*, Suhrawardi memulai dengan membahas persoalan-persoalan ilmu alam dan fisika, tetapi ini hanya merupakan pengantar menuju bagian mistik dari karya itu. Sebagaimana halnya Ibn Sina, dia tidak puas terhadap falsafah yang seluruhnya berorientasi rasional dan objektif, meski dia juga percaya bahwa spekulasi rasional dan metafisikal mendapat tempat dalam persepsi tentang keseluruhan realitas. Orang arif yang sejati, dalam pandangannya, menguasai dengan baik filsafat maupun mistisisme. Tokoh seperti itu selalu ada di dunia. Dalam teori yang agak mirip dengan Imamologi Syiah, Suhrawardi yakin bahwa pemimpin spiritual ini adalah tiang penyangga utama (*quthb*) yang tanpa kehadirannya dunia tidak akan bisa terus bereksistensi, meski keberadaannya tidak terasakan secara nyata. Mistisisme Isyraqi Suhrawardi masih dipraktikkan di Iran. Mazhab Isyraqi menjadi sistem esoterik bukan karena sifatnya yang eksklusif, melainkan karena mensyaratkan latihan spiritual dan imajinatif, seperti yang ada dalam Ismaili dan sufisme.

Orang Yunani barangkali akan mengatakan bahwa sistem Suhrawardi lebih bersifat *dogmatik* daripada *kerigmatik*. Suhrawardi berupaya menemukan inti imajinatif yang terdapat dalam inti semua agama dan filsafat dan, meskipun berkeyakinan bahwa rasio semata tidaklah memadai, dia tak pernah mengabaikan hak akal untuk ikut menyelidiki misteri-misteri terdalam. Kebenaran mesti dicari di dalam rasionalisme ilmiah maupun mistisisme esoterik. Kepekaan rasa harus dididik dan dibimbing oleh akal kritis.

Seperti yang diindikasikan oleh namanya, inti filsafat Isyraqi adalah simbol cahaya, yang dipandang sebagai sinonim sempurna bagi Tuhan. Cahaya (setidaknya pada abad kedua belas!) bersifat imaterial dan tak terdefinisikan, namun juga merupakan fakta yang paling nyata dalam kehidupan dunia: terbukti dengan sendirinya, tidak membutuhkan definisi tetapi dipersepsi oleh semua orang sebagai unsur yang membuat kehidupan menjadi mungkin. Cahaya melingkupi segalanya: setiap tingkat kecerahan

yang ada pada materi berasal secara langsung dari cahaya, sebuah sumber yang berada di luar dirinya. Dalam kosmologi emanasionis Suhrawardi, Cahaya Tertinggi bersesuaian dengan Wujud Wajib para faylasuf, yang sangat sederhana dalam zatnya. Darinya terpancar cahaya-cahaya yang lebih lemah dalam hierarki menurun; setiap cahaya, karena menyadari kebergantungannya terhadap Cahaya Tertinggi, mengembangkan diri-bayangan yang menjadi sumber dari alam material, dan bersesuaian dengan salah satu bidang Ptolemis. Ini merupakan metafora keadaan manusia. Terdapat kombinasi serupa antara cahaya dan kegelapan dalam setiap diri kita: cahaya atau jiwa dikumpulkan di dalam embrio oleh Ruh Suci (yang dalam skema Ibn Sina dikenal sebagai Malaikat Jibril, cahaya dunia kita). Jiwa merindukan penyatuan dengan Cahaya yang lebih tinggi dan, jika mendapat bimbingan yang tepat dari seorang *quthb* di zamannya atau oleh salah seorang muridnya, jiwa dapat menangkap kilasan Cahaya itu di dunia ini.

Suhrawardi menggambarkan pengalaman pencerahannya sendiri di dalam *Hikmah*. Dia terusik oleh persoalan epistemologis pengetahuan, tetapi tidak menemukan jalan keluar: penelaahannya atas buku-buku tidak memberikan petunjuk apa pun kepadanya. Kemudian, dia memperoleh penampakan seorang Imam, *quthb*, penyembuh jiwa:

Tiba-tiba aku terselimuti kelembutan; ada kilatan cahaya sangat menyilaukan, yang membentuk sosok seperti seorang manusia. Aku mengamatinya dengan saksama dan tampaklah dia ... datang menghampiriku, memberi salam dengan begitu ramah sehingga kebingunganku lenyap dan ketakutanku berganti dengan perasaan akrab. Dan aku pun mulai mengeluhkan kepadanya tentang persoalan pengetahuan yang tengah kuhadapi.

"Bangunkan dirimu," dia berkata kepadaku, "dan persoalanmu akan terpecahkan."<sup>37</sup>

Proses penyadaran atau iluminasi sangat berbeda dengan inspirasi kenabian yang berat dan menegangkan. Proses ini lebih mirip dengan pencerahan Buddha yang damai. Dengan demikian, mistisisme telah memperkenalkan sebuah spiritualitas yang lebih tenang ke dalam agama-agama Tuhan. Alih-alih berupa perbenturan dengan Realitas dari luar, iluminasi berasal dari dalam diri sang mistikus sendiri. Tak ada pemilahan fakta-fakta.

Sebaliknya, penggunaan daya imajinasi yang mengantarkan ke dalam *alam al-mitsal*, alam citra-citra murni, telah memungkinkan manusia untuk kembali kepada Tuhan.

Suhrawardi juga mengambil dari kepercayaan Iran kuno tentang dunia arketipal yang meyakini bahwa setiap orang dan objek di alam *getik* (dunia material, fisik) memiliki padanannya yang persis di alam *menok* (wilayah langit). Mistisisme membangkitkan lagi mitologi lama yang tampaknya telah ditinggalkan agama-agama teistik. *Menok*, yang dalam skema Suhrawardi menjadi *alam al-mitsal*, kini merupakan alam penengah yang ada antara Tuhan dan dunia kita. Alam ini tidak mungkin dipersepsikan oleh akal atau indra. Fakultas imajinasi kreatiflah yang membuat kita mampu menyingkapkan arketipe yang tersembunyi, seperti halnya penafsiran simbolik Al-Quran menyingkapkan makna spiritualnya yang hakiki. *Alam al-mitsal* mirip dengan persepsi kaum Ismaili tentang sejarah spiritual Islam yang merupakan makna sejati peristiwa-peristiwa duniawi atau angelologi Ibn Sina, yang telah kita diskusikan pada bab yang lalu. Ini akan menjadi krusial bagi seluruh mistikus Islam masa depan sebagai cara untuk menafsirkan pengalaman dan penampakan mereka. Suhrawardi mencermati visi-visi yang sangat mirip, baik yang dialami kaum Shaman, mistikus, atau kaum ekstatik lain dalam berbagai kebudayaan. Pada masa sekarang banyak orang tertarik pada fenomena semacam ini. Konsepsi Jung tentang ketidaksadaran kolektif merupakan suatu upaya ilmiah untuk menguji pengalaman imajinatif yang lazim dialami manusia ini. Beberapa sarjana lain, seperti ahli filsafat agama Rumania-Amerika, Mircea Eliade, telah berupaya membuktikan bagaimana epik-epik para penyair kuno dan beberapa bentuk kisah dongeng diturunkan dari perjalanan ekstatik dan pengembaraan mistik.<sup>38</sup>

Suhrawardi berkeyakinan bahwa visi kaum mistik dan simbol-simbol kitab suci—seperti langit, neraka, dan hari Kiamat—sama nyatanya dengan fenomena yang kita alami di dunia ini, tetapi dengan cara yang tidak sama. Visi dan simbol itu tidak bisa dibuktikan secara empiris, tetapi hanya dapat dicermati oleh fakultas imajinasi yang terlatih, yang membuat kaum visioner mampu melihat dimensi spiritual fenomena duniawi. Pengalaman ini tidak bisa dicerap oleh indra orang-orang yang tidak mengikuti latihan yang disyaratkan, seperti halnya pengalaman pencerahan Buddhis hanya

bisa dirasakan ketika latihan moral dan mental yang dibutuhkan telah dilakukan. Semua pikiran, gagasan, keinginan, mimpi, dan visi kita bersesuaian dengan realitas-realitas yang ada di *alam al-mitsal*. Nabi Muhammad Saw., misalnya, telah menyadari adanya dunia perantara ini lewat peristiwa Isra' dan Mi'raj, yang membawanya ke gerbang alam ilahiah. Suhrawardi juga mengklaim bahwa visi-visi Mistisisme Mahkota Yahudi terjadi ketika mereka telah memasuki *alam al-mitsal* selama latihan konsentrasi spiritual. Oleh karena itu, jalan menuju Tuhan tidak hanya melalui akal, seperti yang dibayangkan oleh para faylasuf, tetapi juga melalui imajinasi kreatif, alam kaum mistik.

Pada masa sekarang banyak orang di Barat akan kecewa jika seorang teolog terkemuka menyatakan bahwa Tuhan dalam pengertian tertentu merupakan produk imajinasi. Sungguhpun demikian, haruslah dinyatakan bahwa imajinasi merupakan daya utama dalam beragama. Daya ini didefinisikan oleh Jean-Paul Sartre sebagai *kemampuan untuk memikirkan apa yang tidak ada*.<sup>39</sup> Manusia adalah satu-satunya makhluk yang memiliki kapasitas untuk mempertimbangkan sesuatu yang tidak ada atau belum ada, yang semata-mata baru bersifat mungkin. Imajinasi dengan demikian merupakan sebab utama dari kemajuan besar yang dicapai manusia dalam sains dan teknologi maupun dalam seni dan agama. Gagasan tentang Tuhan, bagaimanapun definisinya, mungkin merupakan contoh utama dari realitas yang tidak ada yang, meski dengan berbagai masalah yang melekat di dalamnya, terus mengilhami umat manusia selama ribuan tahun. Satu-satunya cara untuk mengonsepsikan Tuhan, yang tetap tidak bisa dipersepsikan oleh indra dan bukti-bukti logis, adalah melalui simbol-simbol, yang penafsirannya merupakan fungsi utama akal imajinatif. Suhrawardi telah mengupayakan tafsiran imajinatif terhadap simbol-simbol yang berpengaruh besar bagi kehidupan manusia, sekalipun realitas yang dirujuk oleh simbol-simbol itu tetap tak tertangkap. Sebuah simbol dapat didefinisikan sebagai objek atau gagasan yang dapat dipersepsi oleh indra atau ditangkap oleh pikiran, tetapi di dalamnya kita tidak melihat apa pun selain dirinya sendiri. Akal saja tidak akan membuat kita mampu mempersepsikan yang khusus, universal, atau abadi di dalam yang partikular dan temporal. Itulah tugas imajinasi kreatif, yang kepadanya kaum mistik dan para seniman menisbahkan wawasan mereka. Sebagaimana di dalam seni, simbol religius yang paling efektif adalah yang

dibimbing oleh pengetahuan dan pemahaman rasional tentang kondisi manusia. Suhrawardi, yang mampu menulis dalam bahasa Arab yang sangat indah dan ahli metafisika yang sangat terampil, adalah seorang mistikus sekaligus seniman yang kreatif. Dengan menyatukan apa-apa yang tampaknya tak terkait—sains dan mistisisme, filsafat pagan dengan agama monoteistik—dia mampu membantu kaum Muslim menciptakan simbol-simbol mereka sendiri dan menemukan makna dan posisi penting baru dalam kehidupan.

Tokoh yang lebih berpengaruh daripada Suhrawardi adalah Muhyiddin ibn Al-Arabi (1165-1240), yang kehidupannya mungkin dapat kita pandang sebagai simbol keterpisahan cara pandang Timur dan Barat. Ayahnya adalah sahabat Ibn Rusyd, yang sangat terkesan akan kesalehan anak muda itu pada suatu kesempatan ketika keduanya bertemu muka. Ketika tertimpa penyakit keras, Ibn Arabi beralih kepada sufisme, dan pada usia tiga puluh tahun, meninggalkan Eropa menuju Timur Tengah. Dia menunaikan ibadah haji dan menghabiskan waktu selama dua tahun untuk berdoa dan bermeditasi di Ka'bah, dan akhirnya menetap di Malatya, di sekitar Sungai Efrat. Ibn Al-Arabi dijuluki Syaikh Al-Akbar. Pengaruhnya terhadap konsepsi ketuhanan kaum Muslim sangat besar, tetapi pemikirannya tidak banyak berpengaruh di Barat, yang mengira bahwa filsafat Islam telah berakhir dengan wafatnya Ibn Rusyd. Kekristenan Barat kemudian merangkul konsepsi ketuhanan Ibn Rusyd yang bercorak Aristotelian, sedangkan kebanyakan aliran dalam Islam, secara relatif hingga masa sekarang ini, lebih memilih Tuhan kaum mistik yang bersifat imajinatif.

Pada tahun 1201, ketika sedang melaksanakan thawaf di Ka'bah, Ibn Al-Arabi mengalami sebuah visi yang meninggalkan pengaruh kuat dan lama terhadap dirinya: dia melihat seorang perempuan muda, yang bernama Nizam, dikelilingi oleh cahaya surgawi dan dia sadar bahwa perempuan itu adalah titisan Sophia, hikmat ilahi. Epifani ini membuat dirinya sadar bahwa adalah mustahil bagi kita untuk mencintai Tuhan jika kita hanya bersandar pada argumen-argumen filosofis yang rasional. Falsafah menekankan transendensi mutlak Tuhan dan mengingatkan kita bahwa tak ada sesuatu pun yang bisa menyamainya. Bagaimana kita bisa mencintai sebuah Wujud yang begitu asing? Namun, kita bisa mencintai Tuhan yang hadir di tengah-tengah makhluknya: "Jika engkau mencintai suatu wujud

karena keindahannya, engkau tak lain kecuali mencintai Allah, karena dia adalah satu-satunya Wujud yang Indah,” demikian dijelaskannya dalam *Futuh al-Makkiyah*. “Dengan demikian dalam semua aspeknya, objek cinta hanyalah Tuhan.”<sup>40</sup> Sesungguhnya Kalimat Syahadat mengingatkan kita bahwa tidak ada tuhan dan tidak ada realitas absolut selain Allah. Akibatnya, tidak ada keindahan yang selain Dia. Kita tidak bisa melihat Tuhan itu sendiri, namun kita bisa melihatnya ketika dia memilih untuk mewahyukan diri melalui makhluk-makhluk semacam Nizam, yang mengilhami rasa cinta di hati kita. Seorang mistikus bahkan berkewajiban untuk menciptakan epifani buat dirinya sendiri dengan tujuan bertemu dengan seorang gadis, seperti Nizam secara apa adanya. Cinta pada dasarnya merupakan rasa rindu kepada sesuatu yang tidak ada, itulah sebabnya begitu banyak cinta kemanusiaan kita yang berujung pada kekecewaan. Nizam telah menjadi “objek pencarianku dan harapanku, Perawan yang Paling Murni”. Seperti yang dijelaskannya pada bagian pendahuluan *Diwan*, kumpulan syair-syair tentang cinta:

Di dalam syair-syair yang telah kugubah untuk buku ini, aku tak henti-hentinya merujuk pada inspirasi ketuhanan, anugerah spiritual, kesesuaian [dunia kita] dengan dunia Akal-Akal Malakut. Dalam hal ini, aku mesti menyesuaikan dengan kebiasaanku berpikir dalam simbol-simbol, karena banyak hal dari alam batin yang lebih memesonaku daripada segala yang ada di dalam kehidupan aktual dan karena gadis belia ini mengetahui persis apa yang kumaksudkan.<sup>41</sup>

Imajinasi kreatif telah mengubah Nizam menjadi sebuah *avatar* Tuhan.

Sekitar delapan tahun kemudian, pemuda Dante Alighieri memperoleh pengalaman yang serupa di Florence ketika bertemu dengan Beatrice Portinari. Begitu dia menatap gadis itu, jiwanya bergetar kuat dan seolah mendengar seruan: “Lihatlah tuhan yang lebih kuat daripadaku yang datang untuk menaklukkan diriku.” Sejak saat itu, Dante ditaklukkan oleh cintanya kepada Beatrice, yang mendapatkan penguasaan “berkat kekuatan yang diberikan oleh imajinasiku kepadanya”.<sup>42</sup> Beatrice tetap menjadi citra cinta ilahi bagi Dante, dan di dalam *The Divine Comedy*, dia memperlihatkan bagaimana hal ini membawanya melalui sebuah perjalanan imajiner melewati Neraka, Purgatorio, dan Surga, hingga penampakan Tuhan. Syair Dante diilhami oleh kisah kaum Muslim tentang kenaikan Muhammad ke

langit; tentu saja pandangannya tentang imajinasi kreatif serupa dengan pandangan Ibn Al-Arabi. Dante berpendapat, adalah keliru menyatakan bahwa *imaginativa* hanya menggabungkan citra-citra yang diturunkan dari persepsi tentang dunia material, seperti yang dikemukakan oleh Aristoteles, tetapi sebagiannya merupakan ilham dari Tuhan:

Wahai fantasi (*imaginativa*), yang sering menggiring kita  
jauh  
dari diri sendiri sehingga meninggalkan kita dalam gelisah  
Tuli karena ribuan terompet yang memekik di sekeliling  
kita.  
Apa yang menggerakkanmu ketika indra memperlihatkan  
kejelekanmu?  
Cahaya yang menggerakkanmu, terbentuk di surga, mungkin  
atas kehendak Dia yang mengutusnyanya turun,  
atau karena kecenderungan sendiri.<sup>43</sup>

Dalam seluruh syair itu, Dante perlahan-lahan menyingkirkan narasi tentang citra indriawi dan visual. Penggambaran yang sangat bersifat fisik terhadap Neraka dilanjutkan dengan pendakian berat dan emosional menaiki Bukit Purgatorio menuju surga duniawi, di mana Beatrice memarahinya karena memandang wujud fisiknya sebagai tujuan akhir: sebaliknya, dia harus memandang Beatrice sebagai simbol atau *avatar* yang mengantarkannya keluar dari dunia menuju Tuhan. Nyaris tidak ada deskripsi fisik tentang Surga; bahkan jiwa-jiwa yang dirahmati juga tak terdeskripsikan, mengingatkan kita bahwa tak ada pribadi manusia yang bisa menjadi objek final kerinduan manusia. Akhirnya, tamsil intelektual yang sejuk mengungkapkan transendensi mutlak Tuhan, yang berada di luar semua imajinasi. Dante telah dituduh melukiskan potret yang kejam tentang Tuhan di dalam *Paradiso*, namun abstraksi itu mengingatkan bahwa sesungguhnya kita tidak mengetahui apa-apa tentang Tuhan.

Ibn Al-Arabi juga yakin bahwa imajinasi merupakan fakultas yang dikaruniakan oleh Tuhan. Ketika seorang mistikus menciptakan epifani untuk dirinya sendiri, dia berarti tengah membawa ke dunia ini sebuah realitas yang bereksistensi dengan lebih sempurna di alam arketipe. Ketika kita menemukan yang ilahi di dalam diri orang lain, kita tengah melakukan upaya imajinatif untuk menyibak realitas sejati: “Tuhan menciptakan makhluk-makhluk bagaikan tabir,” jelasnya, “Barang siapa yang mengenal mereka sebagai tabir akan tiba pada pengenalan akan Dia; tetapi barang



siapa yang menganggap makhluk-makhluk itu nyata akan terhalang dari kehadiran-Nya.”<sup>44</sup> Dengan demikian—sebagaimana halnya jalan sufisme—apa yang bermula sebagai spiritualitas yang sangat pribadi, berpusat pada seorang manusia, telah membawa Ibn Al-Arabi kepada suatu konsepsi transpersonal tentang Tuhan. Citra feminin tetap penting baginya; dia percaya bahwa kaum wanita merupakan inkarnasi terkuat bagi Sophia, hikmat ilahi, karena mereka mengilhami cinta dalam diri kaum pria yang pada akhirnya mengarah kepada Tuhan. Tak dapat disangkal, ini adalah pandangan yang sangat bercorak kelelakian, tetapi merupakan upaya untuk memasukkan dimensi kewanitaan ke dalam agama Tuhan yang sering dikonsepsikan sebagai maskulin sepenuhnya.

Ibn Al-Arabi tidak percaya bahwa Tuhan yang dikenalnya memiliki eksistensi objektif. Meskipun dia seorang ahli metafisika, dia tidak percaya bahwa eksistensi Tuhan bisa dibuktikan dengan logika. Dia suka menyebut dirinya murid Khidir, nama yang diberikan kepada figur misterius yang dikatakan di dalam Al-Quran sebagai pembimbing spiritual Musa, yang membawakan hukum lahiriah bagi orang Israel. Khidir telah dianugerahi ilmu istimewa tentang Tuhan sehingga Musa meminta bimbingannya, tetapi Khidir menyatakan bahwa Musa takkan mampu menanggungnya karena ilmu itu berada di luar jangkauan pengalaman keagamaannya.<sup>45</sup> Tak ada gunanya mencoba untuk memahami “informasi” keagamaan yang belum pernah kita alami sendiri. Nama Khidir tampaknya mengandung arti “Yang hijau”, mengindikasikan bahwa filsafatnya selalu segar dan dapat terus-menerus diperbarui. Bahkan, seorang nabi setinggi Musa tidak mampu memahami bentuk-bentuk esoterik agama, sebab, di dalam Al-Quran, dia mengakui bahwa dirinya tak mampu menjalankan metode yang dianjurkan oleh Khidir. Makna dari episode asing ini kelihatannya mengisyaratkan bahwa penampilan lahiriah suatu agama tidak selalu berhubungan dengan unsur spiritual atau mistikalnya. Orang-orang seperti kaum ulama mungkin takkan mampu memahami Islam seorang sufi semacam Ibn Al-Arabi. Tradisi Muslim telah menjadikan Khidir sebagai guru bagi semua pencari kebenaran mistik, yang secara inheren lebih unggul daripada, dan sangat berbeda dari, bentuk-bentuk harfiah dan lahiriah. Dia tidak mengarahkan muridnya untuk sampai pada persepsi tentang Tuhan yang sama bagi semua orang, tetapi kepada Tuhan yang subjektif dalam pengertian paling dalam dari kata tersebut.

Khidir juga memiliki kedudukan penting di kalangan kaum Ismaili. Meski pada kenyataannya Ibn Al-Arabi adalah seorang Sunni, ajaran-ajarannya sangat dekat kepada Ismailiyah dan bahkan setelah itu dimasukkan ke dalam teologi mereka—contoh lain tentang kemampuan agama mistik untuk melampaui sekat-sekat sektarian. Seperti halnya kaum Ismaili, Ibn Al-Arabi juga menekankan derita Tuhan, sebuah konsep yang sangat berbeda dengan *apatheis* Tuhan para filosof. Tuhan kaum mistik rindu untuk dikenal oleh makhluk-makhluknya. Kaum Ismaili percaya bahwa kata *ilah* (Tuhan) berasal dari akar kata dalam bahasa Arab *walaha* yang artinya bersedih atau mengeluh.<sup>46</sup> Seperti dalam hadis *qudsi* yang menyatakan bahwa Allah berfirman: “*Aku adalah perbendaharaan tersembunyi dan aku ingin dikenal. Kemudian aku ciptakan makhluk-makhluk agar aku dikenal oleh mereka.*” Tak ada bukti rasional tentang kesedihan Tuhan; kita mengetahuinya hanya melalui kerinduan kita sendiri akan sesuatu yang bisa memenuhi hasrat-hasrat kita yang paling dalam dan untuk menjelaskan tragedi dan nestapa kehidupan. Karena kita diciptakan dalam citra Tuhan, kita harus merefleksikan Tuhan sebagai arketipe tertinggi. Kerinduan kita terhadap realitas yang kita sebut “Tuhan”, oleh karena itu, pastilah mencerminkan simpati terhadap derita Tuhan. Ibn Al-Arabi membayangkan Tuhan yang sendiri itu mendesahkan kerinduan. Namun, desahan (*nafas rahmani*) ini bukanlah ungkapan rasa iba diri, melainkan sebuah kekuatan aktif kreatif yang membuat kosmos kita menjadi ada; kekuatan itu juga meniupkan wujud manusia, yang menjadi *logoi*, kata-kata yang mengungkapkan Tuhan bagi dirinya sendiri. Dengan demikian, setiap manusia merupakan epifani unik dari Tuhan gaib, memanifestasikan dirinya dalam cara khusus dan tak dapat diulang.

Setiap *logoi* ilahi merupakan nama-nama yang dengannya Tuhan memanggil dirinya sendiri, membuat dirinya hadir secara total dalam setiap epifaninya. Tuhan tidak bisa diringkas dalam satu ekspresi manusiawi karena realitas suci itu tidak terbatas. Ini berarti bahwa wahyu yang diciptakan Tuhan pada setiap kita adalah unik dan berbeda dari Tuhan yang dikenal oleh tak terhingga manusia yang juga merupakan *logoi*-nya. Kita hanya bisa mengenal “Tuhan” kita sendiri karena kita tidak bisa mengalaminya secara objektif; mustahil untuk mengenalnya dengan cara yang sama seperti orang lain. Sebagaimana dikatakan oleh Ibn Al-Arabi: “Setiap wujud memiliki Tuhannya sendiri-sendiri. Dia tidak mungkin

memiliki keseluruhannya.” Ibn Al-Arabi suka mengutip hadis: “Berpikirlah tentang ciptaan Tuhan dan janganlah berpikir tentang esensinya (*Al-Dzat*).”<sup>47</sup> Keseluruhan realitas Tuhan tidak bisa dikenal, oleh karena itu kita harus memusatkan perhatian pada Firman partikular yang disampaikan kepada wujud kita sendiri. Ibn Al-Arabi juga suka untuk menyebut Tuhan sebagai *Al-Ama*, “Kabut” atau “Kegelapan”<sup>48</sup> untuk menekankan ketakterjangkauannya. Akan tetapi, *logoi* manusia ini juga menyingkapkan Tuhan Yang Maha Tersembunyi itu kepada *dirinya sendiri*. Hal itu terjadi melalui proses dua arah: Tuhan ingin untuk dikenal dan dibebaskan dari kesendiriannya oleh orang-orang yang di dalam diri mereka dia mewahyukan diri. Penderitaan Tuhan yang Tak Dikenal dilipur oleh Tuhan yang Diwahyukan di dalam setiap wujud manusia yang membuatnya mengenal dirinya sendiri; juga benar bahwa Tuhan yang Diwahyukan dalam setiap individu rindu untuk kembali kepada sumbernya dengan nostalgia ilahi yang menyalakan kerinduan kita sendiri.

Ketuhanan dan kemanusiaan, dengan demikian merupakan dua aspek kehidupan ilahiah yang menggerakkan seluruh kosmos. Pandangan ini tidak berbeda dengan pemahaman orang Yunani tentang Inkarnasi Tuhan di dalam Yesus, tetapi Ibn Al-Arabi tidak bisa menerima gagasan bahwa satu orang manusia saja, betapapun sucinya, bisa menampung ketidakterbatasan realitas Tuhan. Sebaliknya, dia percaya bahwa masing-masing pribadi manusia merupakan *avatar* unik bagi yang ilahi. Sungguhpun demikian, dia juga mengembangkan simbol Manusia Sempurna (*insan al-kamil*) yang menubuhkan misteri Tuhan yang Diwahyukan di setiap generasi demi kepentingan generasi sezamannya, meskipun, tentu saja, tidak merupakan inkarnasi dari seluruh realitas ketuhanan atau esensinya yang tersembunyi. Nabi Muhammad Saw. adalah Manusia Sempurna bagi generasinya dan merupakan simbol ketuhanan yang paling efektif.

Mistisisme introspektif dan imajinatif ini merupakan pencarian terhadap asal usul wujud di kedalaman diri sendiri. Ini membuat mistisisme terlepas dari berbagai kepastian yang menjadi ciri bentuk-bentuk agama yang lebih dogmatis. Karena setiap manusia memiliki pengalaman unik tentang Tuhan, maka tak ada satu agama pun yang bisa mengungkapkan keseluruhan misteri ketuhanan. Tak ada kebenaran objektif tentang Tuhan yang mesti dianut oleh semua orang, karena Tuhan ini transenden terhadap semua

kategori pribadi, segala prediksi tentang perilaku dan kecenderungannya adalah mustahil. Setiap bentuk chauvinisme tentang agama sendiri dengan mengurbankan agama orang lain jelas tidak bisa diterima, sebab tak satu agama pun memiliki seluruh kebenaran tentang Tuhan. Ibn Al-Arabi mengembangkan sikap yang positif terhadap agama-agama lain, seperti yang ditemukan di dalam Al-Quran, dan membawanya ke arah toleransi baru yang ekstrem:

Hatiku mampu menerima berbagai bentuk,  
Biara bagi sang rahib, kuil bagi arca-arca,  
Padang rumput bagi rusa-rusa, peziarah bagi Ka'bah,  
Lembaran Taurat, Al-Quran.  
Cinta adalah iman yang kujunjung: ke mana pun menuju Unta-  
untanya, iman yang benar adalah imanku.<sup>49</sup>

Hamba Tuhan merasakan ketenteraman yang sama di dalam sinagoga, kuil, gereja, atau masjid, karena semuanya menyediakan pemahaman yang sah tentang Tuhan. Ibn Al-Arabi sering menggunakan frase “Tuhan diciptakan oleh keimanan” (*khuliqa Al-Haqq fi al-i'tiqad*); frase ini bisa bermakna pejoratif jika merujuk pada “tuhan” yang diciptakan manusia dalam agama tertentu dan dianggap identik dengan Tuhan itu sendiri. Ini hanya akan melahirkan intoleransi dan fanatisme. Alih-alih bentuk keberhalaan seperti itu, Ibn Al-Arabi mengemukakan saran berikut:

Jangan ikat dirimu pada sebuah keyakinan secara eksklusif sehingga engkau mungkin mengingkari yang lain; karena dengan demikian engkau akan kehilangan banyak kebaikan, tidak, engkau akan gagal mengenali kebenaran yang sejati. Tuhan, yang Mahaberada dan Maha Berkuasa, tidak bisa dibatasi oleh keyakinan apa pun, sebab, dia berfirman, “Ke mana pun engkau memalingkan pandanganmu, maka di sanalah ada wajah Allah” (QS Al-Baqarah [2]: 109). Semua orang akan mengagungkan apa yang dipercayainya. Tuhannya adalah apa yang diciptakannya sendiri, dan memujanya berarti memuja dirinya sendiri. Akibatnya, dia akan menyalahkan keyakinan orang lain, yang tak akan dilakukannya jika seandainya dia adil, tetapi kebenciannya didasarkan pada kebodohan.<sup>50</sup>

Kita *tidak pernah* melihat Tuhan, kecuali Nama personal yang telah diwahyukan dan diberi eksistensi konkret dalam setiap diri kita; tak terhindarkan lagi bahwa pemahaman kita tentang Tuhan pribadi kita sendiri

diwarnai oleh tradisi keagamaan tempat kita dilahirkan. Namun, seorang mistik (*arif*) mengetahui bahwa “Tuhan” kita ini sebenarnya adalah “malaikat” atau simbol ilahi yang partikular, yang tidak semestinya disamakan dengan Realitas gaib itu sendiri. Akibatnya, dia memandang semua agama yang berbeda-beda sebagai teofani-teofani yang sah. Jika Tuhan agama yang lebih dogmatik memilah umat manusia ke dalam kubu-kubu yang saling bermusuhan, Tuhan kaum mistik justru menjadi kekuatan pemersatu.

Benar bahwa ajaran Ibn Al-Arabi terlalu rumit bagi mayoritas umat Muslim, namun tetap menyebar ke kalangan yang lebih awam. Selama abad kedua belas dan ketiga belas, sufisme tidak lagi menjadi gerakan minoritas tetapi mendominasi warna Islam di banyak bagian wilayah Muslim. Inilah periode ketika berbagai aliran sufi atau *thariqah* didirikan, masing-masing dengan tafsiran khasnya tentang kepercayaan mistikal. Syaikh sufi memiliki pengaruh yang besar di kalangan publik dan dihormati sebagai orang suci dalam cara yang hampir sama seperti imam kaum Syiah. Saat itu merupakan periode pergolakan politik: kekhalifahan Bagdad sedang mengalami disintegrasi, dan gerombolan orang Mongol menaklukkan satu per satu kota-kota Muslim. Orang-orang menginginkan Tuhan lebih dekat dan simpatik daripada Tuhan kaum filosof yang jauh atau Tuhan para ulama yang legalistik. Praktik *dzikir* kaum sufi, pengucapan nama-nama Tuhan sebagai mantra untuk mencapai ekstasi, menyebar ke luar lingkaran tarekat. Latihan konsentrasi kaum sufi, dengan teknik pernapasan dan postur yang diatur secara cermat, membantu orang untuk mengalami rasa kehadiran yang transenden di dalam batin. Tidak semua orang mampu mencapai keadaan mistikal yang lebih tinggi, namun latihan-latihan spiritual ini sungguh-sungguh telah membantu banyak orang untuk menepiskan ajaran yang simplistik dan antropomorfis tentang Tuhan dan merasakan kehadirannya di dalam diri. Beberapa tarekat menggunakan musik dan tarian untuk meningkatkan konsentrasi, dan para *pir* (guru) sufi menjadi pahlawan bagi orang banyak.

Tarekat sufi yang paling terkenal adalah Maulawiyah, yang anggota-anggotanya di Barat dikenal sebagai “darwis-darwis yang berputar” (*whirling dervishes*). Tarian mereka yang berwibawa merupakan sebuah metode konsentrasi. Ketika seorang sufi mengambil gerakan berputar, dia

merasakan batas-batas dirinya larut bersamaan dengan larutnya dia ke dalam tarian itu, mengantarkannya ke ambang peniadaan diri (*fana'*). Pendiri tarekat ini adalah Jalaluddin Rumi (kl. 1207-73), yang oleh murid-muridnya disebut sebagai Maulana, guru kami. Rumi dilahirkan di Khurasan, Asia Tengah, tetapi pindah ke Konya, di kawasan Turki modern, sebelum kedatangan tentara Mongol. Mistisismenya bisa dipandang sebagai respons Muslim terhadap bencana ini, yang mungkin telah membuat banyak orang kehilangan keimanan kepada Allah. Gagasan Rumi mirip dengan gagasan Ibn Al-Arabi, tetapi karyanya, *Masnawi*, yang sering disebut Injil kaum sufi, memiliki daya tarik yang lebih populer dan membantu menyebarkan konsepsi ketuhanan kaum mistik di kalangan kaum Muslim awam yang bukan sufi. Pada tahun 1244, Rumi jatuh kagum pada seorang darwis bernama Syamsuddin, yang dipandang sebagai Manusia Sempurna pada generasi itu. Syamsuddin memang dipercaya sebagai inkarnasi Nabi dan minta dipanggil dengan nama “Muhammad”. Reputasinya diragukan dan konon dia menolak untuk menjalankan syariat, memandang dirinya telah melewati tahapan lahiriah semacam itu. Dapat dimaklumi jika murid-murid Rumi khawatir akan kekaguman gurunya kepada tokoh itu. Ketika Syams terbunuh dalam sebuah huru-hara, duka Rumi tak terlipur dan dia menghabiskan semakin banyak waktu untuk musik dan tarian mistikal. Dia mampu secara imajinatif mentransformasikan kesedihannya ke dalam simbol tentang cinta Ilahiah—tentang kerinduan Allah kepada manusia dan kerinduan manusia kepada Allah. Disadari atau tidak, setiap orang berusaha mencari Tuhan yang tak pernah ditemukan, secara samar-samar sadar bahwa dia terpisah dari Sumber wujudnya:

Dengarkan suara buluh, bagaimana ia mengisahkan sebuah cerita, yang mengeluhkan keterpisahan. Sejak aku terpisah dari rumpun bambu, ratapanku telah membuat setiap orang merasa sendu. Kuingin dadaku terbelah oleh derita, agar aku bisa menyingkapkan [kepada orang itu] kekuatan hasrat-cinta: setiap orang yang terpisah jauh dari sumbernya pasti mendambakan saat-saat ketika ia bersatu dengannya.<sup>51</sup>

Manusia Sempurna diyakini bisa mengilhami manusia biasa untuk mencari Tuhan: Syamsuddin telah mengilhami Rumi melahirkan syairsyair *Masnawi*, yang mengisahkan derita perpisahan ini.

Seperti sufi-sufi lain, Rumi memandang alam sebagai teofani dari sekian banyak Nama Tuhan. Sebagian di antaranya mengungkapkan kemarahan atau kekerasan Tuhan, sebagian lainnya mengungkapkan sifat kasih yang melekat dalam hakikat ilahi. Kaum mistik terlibat dalam perjuangan tanpa akhir untuk mengenali kasih sayang, cinta, dan keindahan Tuhan di dalam segala sesuatu dan membuang yang lainnya. *Masnawi* menantang seorang Muslim untuk menemukan dimensi transenden di dalam kehidupan manusia dan menemukan realitas tersembunyi di balik penampakan lahiriah. Ego adalah yang membutakan mata kita dari misteri batin yang ada dalam segala sesuatu, tetapi begitu kita bisa melampauinya maka kita tak lagi merupakan wujud yang terpisah, tetapi satu dengan Dasar semua yang ada. Di sini, Rumi juga menekankan bahwa Tuhan tak lain merupakan pengalaman subjektif. Dia menceritakan kisah tentang Musa dan Penggembala untuk melukiskan rasa hormat yang harus kita perlihatkan kepada konsepsi orang lain tentang Tuhan. Suatu hari Musa mendengar seorang penggembala berbicara akrab dengan Tuhan; dia ingin membantu Tuhan, di mana pun dia berada—mencuci pakaiannya, mencium tangan dan kakinya menjelang tidur. “Yang dapat kukatakan ketika mengingatmu,” demikian simpul si pendoa itu, “hanyalah *ayyyy* dan *ahhhhhhhh*.” Musa sangat terkejut. Siapa gerangan teman bicara yang dibayangkan si penggembala ini? Pencipta langit dan bumi? Dia seakan-akan tengah berbicara dengan pamannya! Penggembala itu bertobat dan mengembara membawa kegelisahannya ke padang pasir, namun Tuhan menegur Musa. Tuhan tidak menghendaki kata-kata ortodoks, tetapi cinta yang membakar dan kerendahan hati. Tak ada *satu* cara yang benar untuk berbicara tentang Tuhan:

Apa yang tampak salah bagimu, benar baginya  
Apa yang racun bagi seseorang, menjadi madu bagi orang lain.  
Kemurnian dan kecemaran, kemalasan dan ketekunan dalam beribadah,  
Tak ada artinya bagi-Ku.  
Aku jauh dari semua itu  
Cara-cara beribadah tidaklah untuk diurutkan sebagai lebih baik  
atau lebih buruk dari yang lain.  
Orang Hindu mengamalkan Hindu  
Muslim Dravida di India melakukan apa yang ingin mereka lakukan  
Semuanya adalah pemujaan, dan semuanya *benar*.

Bukanlah Aku yang dimuliakan dalam peribadatan itu.  
Tetapi mereka jualah! Aku tak mendengar kata-kata  
yang mereka ucapkan. Aku menatap ke dalam sikap yang rendah  
hati.  
Yang membuka kerendahan itu adalah Realitas,  
bukan bahasa! Lupakan pengucapan.  
Aku ingin yang membakar, *yang membakar*.  
Jadilah Sahabat-sahabat  
dengan apimu. Bakarlah pikiranmu  
dan semua bentuk ekspresimu!<sup>52</sup>

Setiap pembicaraan tentang Tuhan sama absurdnya dengan yang diucapkan oleh penggembala itu, tetapi jika seorang Mukmin menerawang menembus tabir untuk melihat keadaan apa adanya, dia akan menyadari bahwa keadaan itu berbeda dengan semua prasangka manusia.

Pada masa itu berbagai tragedi juga telah membantu orang Yahudi Eropa membentuk konsepsi baru tentang Tuhan. Perang anti-Semitisme Barat kemudian membuat hidup menjadi tidak nyaman bagi masyarakat Yahudi, dan banyak di antara mereka menghendaki Tuhan yang lebih dekat dan personal daripada Tuhan yang jauh sebagaimana dalam Mistisisme Mahkota. Selama abad kesembilan, keluarga Kalonymos beremigrasi dari Italia Selatan menuju Jerman dan membawa bersama mereka beberapa literatur mistik. Namun pada abad kedua belas, pengejaran atas diri mereka telah memasukkan iklim pesimisme baru ke dalam keyakinan Ashkenazi. Hal ini terungkap di dalam tulisan tiga anggota klan Kalonymos: Rabi Samuel the Elder, penulis risalah pendek *Sefer ha-Yirah* (Kitab tentang Ketakutan kepada Tuhan) sekitar tahun 1150; Rabi Judah the Pietist, penulis *Sefer Hasidim* (Kitab Orang-Orang Saleh), dan sepupunya Rabi Eliezar ben Judah dari Worms (w. 1230), yang menyunting sejumlah risalah dan teks mistik. Mereka bukanlah para filosof atau pemikir sistematis, dan karya mereka memperlihatkan bahwa mereka telah meminjam gagasan dari sejumlah sumber yang tampaknya tidak saling sesuai. Mereka sangat terkesan pada faylasuf kering Saadia bin Yoseph, yang buku-bukunya telah diterjemahkan ke dalam bahasa Ibrani, dan pada tokoh-tokoh mistik Kristen, seperti Francis dari Assisi. Dari sumber-sumber yang beraneka ragam ini, mereka berhasil menciptakan spiritualitas yang penting bagi kaum Yahudi Prancis dan Jerman hingga abad ketujuh belas.



Para rabi, dapat diingat kembali, menyatakan bahwa menolak kenikmatan yang telah diciptakan Tuhan adalah dosa. Tetapi, kaum Pietist Jerman mengajarkan pengingkaran yang menyerupai asketisme Kristen. Seorang Yahudi hanya akan melihat Shekinah di alam akhirat nanti jika dia memalingkan diri dari kesenangan dan meninggalkan hobi perintang waktu, seperti memelihara binatang atau bermain dengan anak-anak. Orang Yahudi mesti menumbuhkan *apatheia*, seperti sikap Tuhan, tak bergeming terhadap cercaan dan hinaan. Namun, tidaklah mustahil untuk memandang Tuhan sebagai Sahabat. Mistisisme Mahkota takkan pernah mengimpikan memanggil Tuhan dengan sebutan “engkau”, seperti yang dilakukan Eliezar. Keakraban ini merayap ke dalam liturgi, menggambarkan Tuhan yang imanen dan hadir dengan dekat *sembari* tetap transenden:

Segalanya ada di dalam Engkau dan Engkau ada di dalam segala sesuatu; Engkau mengisi segala sesuatu dan melingkupinya; ketika segalanya diciptakan, Engkau ada di dalam segalanya; sebelum segalanya diciptakan, Engkau adalah segalanya.<sup>53</sup>

Mereka meninggikan imanensi ini dengan menunjukkan bahwa tak seorang pun bisa mendekati Tuhan dalam dirinya sendiri, kecuali Tuhan yang memanifestasi kepada manusia melalui “kemuliaan”nya atau dalam “cahaya agung yang disebut Shekinah”. Kaum Pietist tidak merisaukan inkonsistensi yang nyata ini. Mereka lebih memusatkan perhatian pada persoalan-persoalan praktis daripada kesenangan-kesenangan teologis, mengajarkan kepada sesama Yahudi tentang metode konsentrasi (*kawwanah*) dan sikap yang bisa meningkatkan rasa tentang kehadiran Tuhan. Sikap diam adalah penting; seorang Pietist harus memejamkan matanya rapat-rapat, menutup kepalanya dengan syal sembahyang untuk menghindari gangguan, mengencangkan perutnya, dan mengertakkan giginya. Mereka merancang cara khusus untuk “mengeluarkan doa”, yang dirasakan mendorong tumbuhnya rasa Kehadiran ini. Alih-alih sekadar mengulang kata-kata liturgi, seorang Pietist harus menghitung huruf-huruf dalam setiap kata, menjumlahkan nilai numeriknya dan meninggalkan makna bahasa yang harfiah. Dia mesti mengarahkan perhatiannya ke atas, untuk mendorong timbulnya rasa tentang realitas yang lebih tinggi.

Situasi kaum Yahudi di wilayah Islam, yang tak memiliki permusuhan anti-Semitik, jauh lebih menggembirakan sehingga mereka tidak membutuhkan ajaran Ashkenazi ini. Mereka mengembangkan bentuk Yudaisme baru sebagai respons terhadap perkembangan kaum Muslim. Sebagaimana para faylasuf Yahudi telah berupaya menjelaskan Tuhan Alkitab secara filosofis, orang Yahudi lainnya mencoba memberikan tafsiran mistik dan simbolik tentang Tuhan mereka. Pada mulanya kaum mistik ini hanya berjumlah sangat sedikit. Mereka mengajarkan disiplin esoterik yang diwariskan dari seorang guru kepada muridnya: mereka menyebutnya Kabbalah, atau “tradisi yang diwariskan”. Akan tetapi, pada akhirnya Tuhan yang dikonsepsikan oleh Kabbalah menarik perhatian mayoritas umat dan menancap dalam imajinasi kaum Yahudi dengan cara yang tidak pernah dicapai oleh Tuhan para filosof. Filsafat mengancam untuk mengubah Tuhan menjadi abstraksi yang jauh, tetapi Tuhan kaum mistik mampu menyentuh ketakutan dan kecemasan yang terletak lebih dalam daripada nalar. Jika Mistisisme Mahkota telah puas dengan melihat kemuliaan Tuhan dari luar, Kabbalis berupaya menembus kehidupan batin Tuhan dan kesadaran manusia. Alih-alih berspekulasi secara rasional tentang hakikat Tuhan dan persoalan metafisika hubungan Tuhan dengan alam, kaum Kabbalis beralih kepada imajinasi.

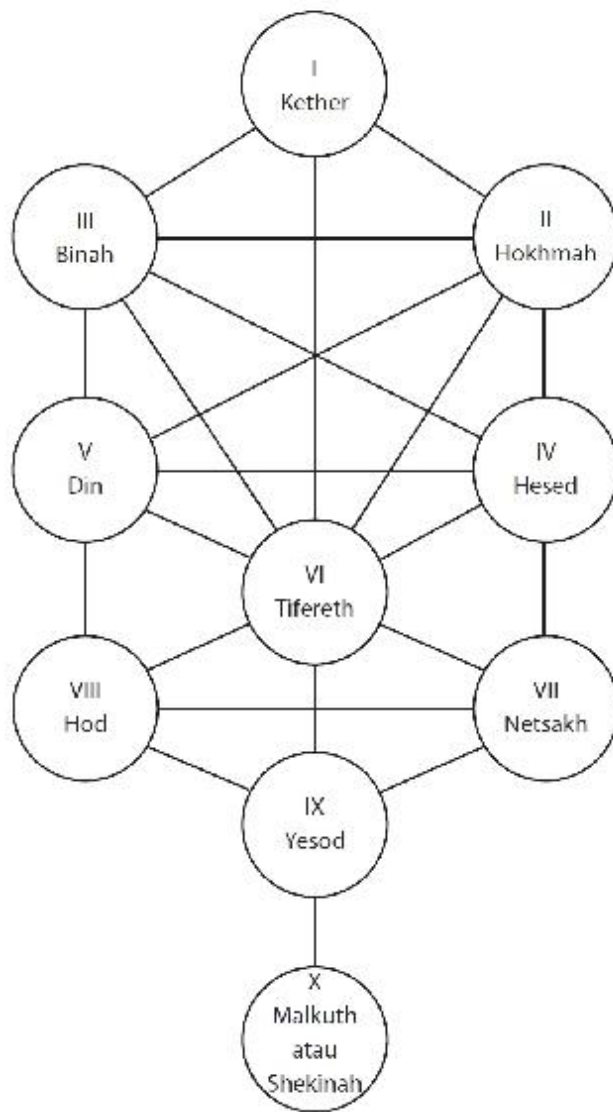
Seperti halnya kaum sufi, kaum Kabbalis menggunakan perbedaan yang dibuat kaum Gnostik dan Neoplatonis antara esensi Tuhan dan Tuhan yang terungkap dalam wahyu maupun ciptaan. Tuhan dalam dirinya sendiri secara esensial tidak bisa diketahui, tidak bisa dikonsepsikan, dan impersonal. Mereka menyebut Tuhan yang tersembunyi itu En Sof (secara harfiah berarti “tanpa akhir”). Kita tidak mengetahui apa-apa tentang En Sof: dia tidak pernah disebutkan di dalam Alkitab ataupun Talmud. Penulis anonim abad ketiga belas menulis bahwa En Sof tidak bisa menjadi subjek sebuah wahyu bagi manusia.<sup>54</sup> Berbeda dengan YHWH, En Sof tidak memiliki nama yang terdokumentasikan; “dia” bukan suatu oknum, bukan berjenis laki-laki atau perempuan. Ini merupakan pandangan yang berbeda secara radikal dari Tuhan yang sangat personal dalam Alkitab dan Talmud. Kaum Kabbalis mengembangkan mitologi tersendiri untuk membantu mereka menjelajahi alam kesadaran keagamaan baru. Untuk menjelaskan hubungan antara En Sof dan YHWH, tanpa terjerumus ke dalam bid‘ah Gnostik dengan menyatakan bahwa keduanya merupakan dua wujud yang

berbeda, kaum Kabbalis mengembangkan metode simbolik dalam membaca kitab suci. Seperti halnya kaum sufi, mereka membayangkan sebuah proses di mana Tuhan yang tersembunyi membuat dirinya dikenal oleh manusia. En Sof telah memanifestasikan dirinya kepada kaum mistik Yahudi dalam sepuluh aspek atau *sefiroth* (“bilangan”) realitas ilahiah. Kesepuluh aspek ini beremanasi dari Tuhan yang gaib di kedalaman yang tak terhingga. Setiap *sefirah* mewakili satu tahap dalam pengungkapan wahyu En Sof dan memiliki nama simboliknya sendiri, tetapi masing-masingnya mengandung keseluruhan misteri tentang Tuhan dari sudut pandang tertentu. Metode tafsir Kabbalistik membuat setiap kata yang ada di dalam Alkitab merujuk pada satu di antara sepuluh *sefiroth* itu: setiap ayat menggambarkan suatu peristiwa atau fenomena yang ada pasangannya di dalam kehidupan batin Tuhan sendiri.

Ibn Al-Arabi memandang kesedihan Tuhan, yang membuat dirinya terungkap bagi manusia, sebagai Firman yang telah menciptakan alam. Dalam cara yang hampir sama, *sefiroth* merupakan nama yang diberi Tuhan untuk dirinya sendiri sekaligus sarana yang dengannya dia menciptakan alam. Secara bersamaan kesepuluh nama ini membentuk satu Namanya yang agung, yang tidak bisa diketahui oleh manusia. Nama-nama itu mewakili tahap-tahap turunnya En Sof dari kesendirian yang tak tertembus menuju alam materi. Nama-nama itu biasanya disusun secara urut sebagai berikut:

1. Kether elyon: “Mahkota Tertinggi”.
2. Hokhmah: “Kebijaksanaan”.
3. Binah: “Akal”.
4. Hesed: “Cinta” atau “Pengampunan”.
5. Din: “Kekuasaan” (biasanya terwujud dalam keadilan yang tegas).
6. Rakhamim: “Kasih Sayang”; kadangkadang disebut Tifereth: “Keindahan”.
7. Netsakh: “Keabadian”.
8. hod: “Keagungan”.
9. Yesod: “Fondasi”.
10. Malkuth: “Kerajaan”; juga disebut Shekinah.

Kadang kala, *sefiroth* digambarkan sebagai sebuah pohon yang tumbuh terbalik; akarnya di kedalaman En Sof yang tak terduga dan puncaknya di Shekinah, di dunia. Gambaran organik ini mengungkapkan kesatuan simbol Kabbalistik. En Sof adalah getah yang mengalir melalui dahan-dahan pohon dan membuatnya hidup, menyatukan dahan-dahan itu dalam realitas yang rumit dan misterius. Meskipun ada perbedaan antara En Sof dengan nama-namanya, keduanya adalah satu dengan cara yang hampir sama seperti batu bara dengan nyala api. *Sefiroth* mewakili alam-alam cahaya yang menerangi kegelapan En Sof, yang tetap berada dalam rahasia tak tertembus. Ini merupakan cara lain untuk menunjukkan bahwa pandangan kita tentang “Tuhan” tidak bisa sepenuhnya mengungkapkan realitas yang dirujuknya.



### Pohon *Sefiroth*

Namun, alam *sefiroth* bukanlah realitas alternatif yang berada “di luar sana”, antara Tuhan dan alam. *Sefiroth* bukanlah anak tangga yang menghubungkan langit dan bumi, melainkan melandasi alam yang dicerap oleh indra. Karena Tuhan adalah segalanya di dalam segalanya, *sefiroth* hadir dan aktif di dalam segala sesuatu yang ada. Mereka juga mewakili

tahap-tahap kesadaran manusia yang dilalui seorang mistik untuk naik menuju Tuhan dengan cara turun ke dalam pikirannya sendiri. Di sini Tuhan dan manusia kembali digambarkan sebagai tak terpisahkan. Sebagian Kabbalis melihat *sefiroth* sebagai anggota tubuh manusia primordial sebagaimana yang dimaksud Tuhan pada awalnya. Inilah yang dimaksudkan oleh Alkitab ketika dinyatakannya bahwa manusia telah diciptakan dalam citra Tuhan: realitas duniawi yang ada di sini bersesuaian dengan realitas arketipal yang ada di dalam alam akhirat. Citra Tuhan sebagai pohon atau seorang manusia merupakan cetusan imajinatif tentang sebuah realitas yang mengelak formulasi rasional. Kaum Kabbalis tidak bersikap antagonistik terhadap falsafah—banyak di antara mereka menghormati tokoh-tokoh, seperti Saadia gaon dan Maimonides—tetapi mereka merasa simbolisme dan mitologi lebih memuaskan daripada metafisika dalam menyingkap misteri Tuhan.

Naskah Kabbalistik yang paling berpengaruh adalah *Zohar*, yang mungkin ditulis sekitar tahun 1275 oleh ahli mistik Spanyol, Musa dari Leon. Ketika masih muda, dia telah mempelajari pemikiran Maimonides, namun lambat laun merasakan daya tarik mistisisme dan tradisi esoterik Kabbalah. *Zohar* (Kitab Kemegahan) merupakan sejenis novel mistikal, yang berkisah tentang pengembaraan ahli Talmud abad ketiga, Simeon ben Yohai, bersama putranya Eliezar mengelilingi Palestina, berbicara kepada murid-muridnya tentang Tuhan, alam, dan kehidupan manusia. Tak terdapat struktur yang jelas dan tidak ada perkembangan tema atau gagasan yang sistematis di dalam kitab ini. Pendekatan seperti itu asing bagi *Zohar*, yang konsepsi ketuhanannya menolak sebarang bentuk pemikiran yang runtut. Seperti Ibn Al-Arabi, Musa dari Leon percaya bahwa Tuhan menganugerahkan kepada setiap mistikus sebuah wahyu yang unik dan personal sehingga tak ada batasan cara untuk menafsirkan Taurat: seiring perkembangan si Kabbalis, lapis demi lapis makna pun terungkap. *Zohar* menampilkan emanasi misterius dari kesepuluh *sefiroth* sebagai proses yang dengannya En Sof yang impersonal menjadi personal. Dalam tiga *sefiroth* tertinggi—Kether, Hokhmah, dan Binah—ketika En Sof “memutuskan” untuk mengungkapkan diri, barulah realitas ketuhanan itu dapat dirujuk sebagai satu oknum. Ketika “dia” turun melalui *sefiroth* tengah—Hesed, Din, Tifereth, Netsakh, Hod, dan Yesod—“dia” menjadi “engkau”. Akhirnya, ketika Tuhan hadir di dunia Shekinah, “dia” menyebut dirinya

“aku”. Pada tahap inilah, yakni ketika Tuhan menjadi suatu individu dan ekspresi dirinya terlengkapi, manusia bisa memulai perjalanan mistiknya. Begitu seorang mistikus telah memperoleh pemahaman tentang jiwanya yang terdalam, dia menjadi sadar akan Kehadiran Tuhan di dalam dirinya dan kemudian mampu naik ke tataran impersonal yang lebih tinggi, meninggalkan keterbatasan personalitas dan egotisme. Ini adalah kepulangan kembali ke Sumber asal wujud kita dan alam realitas non-makhluk yang tersembunyi. Dalam perspektif mistikal ini, dunia indriawi kita tak lebih dari bagian akhir dan kulit paling luar dari realitas ilahiah.

Di dalam Kabbalah, seperti halnya di dalam sufisme, doktrin penciptaan tidak sungguh-sungguh dikaitkan dengan asal usul alam secara fisik. *Zohar* memandang Kitab Kejadian sebagai versi simbolik dari krisis yang dialami En Sof, yang menyebabkan Tuhan memecahkan keheningannya yang dalam dan mewahyukan dirinya sendiri. Seperti yang dikatakan oleh *Zohar*:

Pada mulanya, ketika kehendak Sang Raja mulai berlaku, dia menorehkan tanda-tanda pada aura ilahi. Nyala kegelapan memancar dari bagian paling dalam En Sof, bagaikan kabut yang terbentuk dari ketiadaan bentuk, melingkupi lingkaran aura ini, tidak hitam dan tidak putih, tidak merah dan tidak hijau, dan sama sekali tak berwarna.<sup>55</sup>

Dalam Kitab Kejadian, firman kreatif pertama dari Tuhan adalah: “Jadilah terang.” Dalam komentar *Zohar* atas Kejadian (disebut *Bereshit* dalam bahasa Ibrani, berdasarkan kata pembukaannya: “Pada mulanya”) “nyala gelap” ini merupakan *sefirah* pertama: Kether Elyon, Mahkota Agung Tuhan. Ia tidak berwarna atau berbentuk: Kabbalis lain lebih suka menyebutnya Tiada (*ayin*). Bentuk ketuhanan tertinggi yang bisa dikonsepsikan oleh manusia disamakan dengan ketiadaan karena ia tak bisa diperbandingkan dengan sesuatu yang ada. Oleh karena itu, semua *sefirot* lahir dari rahim Ketidadaan. Inilah tafsiran mistikal terhadap doktrin tradisional tentang penciptaan *ex nihilo*. Proses ekspresi diri Tuhan terus berlanjut seperti pancaran cahaya, yang menyebar ke wilayah yang semakin meluas. *Zohar* menyatakan lagi:

Namun, ketika nyala ini mulai memiliki ukuran dan keluasan, ia menghasilkan warna-warna yang cerah. Sebab pada inti terdalamnya muncul sumber yang melimpahkan nyala ke segala yang ada di bawahnya, tersembunyi dalam rahasia misterius

En Sof. Sumber itu menembus, namun tidak seluruhnya tertembus, aura abadi yang mengelilinginya. Semuanya bisa diketahui sepenuhnya hingga di bawah pengaruh terobosan itu, sebuah titik di langit bersinar terang. Di luar titik ini tak lagi yang bisa diketahui atau dipahami, dan ia disebut *Bereshit*, Permulaan; firman pertama dari penciptaan.<sup>56</sup>

Yang dimaksud dengan “titik” di sini adalah Hokhmah (Kebijaksanaan), yaitu *sefirah* kedua yang mengandung bentuk ideal dari semua yang tercipta. Titik itu berkembang menjadi sebuah istana atau bangunan, yang kemudian menjadi Binah (Akal), *sefirah* ketiga. Ketiga *sefiroth* tertinggi ini mewakili keterbatasan pemahaman manusia. Kaum Kabbalis mengatakan bahwa Tuhan ada di dalam Binah sebagai “Siapa?” (*Mi*) yang agung, yang menjadi awal setiap pertanyaan. Namun, tak mungkin mendapatkan sebuah jawaban. Meskipun En Sof secara perlahan menyesuaikan Dirinya ke dalam keterbatasan manusia, kita tetap saja tidak bisa mengetahui “Siapa” itu: semakin tinggi kita naik, “dia” pun semakin diselimuti kegelapan dan misteri.

Ketujuh *sefiroth* berikutnya dianggap berhubungan dengan tujuh hari penciptaan di dalam Kitab Kejadian. Selama periode biblikal, YHWH akhirnya menang atas dewi-dewi Kanaan kuno dan kultus erotik mereka. Akan tetapi, ketika kaum Kabbalis berjuang untuk mengungkapkan misteri Tuhan, mitologi kuno justru kembali menegaskan diri, meskipun dalam bentuk yang samar. *Zohar* menggambarkan Binah sebagai Ibu langit, yang rahimnya ditembus oleh “nyala gelap” untuk melahirkan tujuh *sefiroth* yang lebih rendah. Kemudian Yesod, *sefirah* kesembilan, mengilhami beberapa spekulasi yang menyerupai penis: ia digambarkan sebagai saluran yang melaluinya kehidupan ilahiah menyembur ke alam semesta lewat tindakan prokreasi mistikal. Akan tetapi, justru di dalam Shekinah, *sefirah* kesepuluh, simbolisme seksual kuno tentang penciptaan dan teogoni tampil dengan jelas. Di dalam Talmud, Shekinah dipandang sebagai figur netral: tidak memiliki jenis kelamin maupun gender. Namun, dalam Kabbalah, Shekinah menjadi aspek kewanitaan Tuhan. *Bahir* (kl. 1200), salah satu naskah Kabbalistik paling kuno, mengidentifikasi Shekinah dengan figur Gnostik Sophia, emanasi ketuhanan terakhir yang jatuh dari Pleroma dan kini mengembara, sesat, dan terasing dari Tuhan, di dunia. *Zohar* mengaitkan “pengusiran Shekinah” ini dengan kejatuhan Adam, seperti



dikisahkan dalam Kitab Kejadian. Dikatakan bahwa kepada Adam telah diperlihatkan “*sefiroth* tengah” dalam Pohon Kehidupan dan Shekinah dalam Pohon Pengetahuan. Alih-alih menyembah ketujuh *sefiroth* sekaligus, Adam memilih untuk memuliakan Shekinah saja, memisahkan kehidupan dari pengetahuan dan memutuskan kesatuan *sefiroth*. Kehidupan ilahiah tidak lagi mengalir ke dunia tanpa gangguan karena telah terpisah dari Sumber ilahiahnya. Tetapi dengan menaati Taurat, komunitas Israel bisa memulihkan keterasingan Shekinah dan menyatukan kembali alam dengan Tuhan. Tidak mengherankan jika banyak penafsir Talmud yang kolot menganggap ini sebagai gagasan yang menyesatkan, tetapi pengusiran Shekinah yang menggemakan mitos-mitos kuno tentang dewi-dewi yang mengembara jauh dari alam suci, menjadi salah satu unsur Kabbalah yang paling populer. Shekinah yang perempuan membawa keseimbangan seksual ke dalam pandangan tentang Tuhan, yang cenderung menjadi sangat maskulin, dan ini jelas memenuhi sebuah kebutuhan keagamaan yang penting.

Pandangan tentang pengusiran ilahiah ini juga menunjukkan rasa keterpisahan yang merupakan sebab dari begitu banyak kegalauan manusia. *Zohar* selalu menyatakan bahwa kejahatan merupakan sesuatu yang terpisah atau telah memasuki hubungan yang tidak sesuai baginya. Salah satu persoalan etika monoteisme adalah bahwa ia telah mengisolasi kejahatan. Karena kita tidak dapat menerima gagasan bahwa ada kejahatan di dalam Zat Tuhan, timbul bahaya bahwa kita pun tidak akan mampu memikulkannya dalam diri kita sendiri. Kejahatan kemudian dicampakkan dan dipandang sebagai monster yang tidak manusiawi. Citra Setan yang menyeramkan di dalam Kristen Barat merupakan bentuk proyeksi yang terbelokkan seperti itu. *Zohar* menggambarkan akar kejahatan ada pada Tuhan itu sendiri: di dalam Din atau Keadilan yang Tegas, *sefirah* kelima. Din disebut sebagai tangan kiri Tuhan, Hesed (Pengampunan) sebagai tangan kanannya. Selama Din bekerja harmonis dengan Pengampunan Tuhan, ia merupakan hal yang positif dan berguna. Namun, jika ia menjauh dan terpisah dari *sefiroth* yang lain, ia menjadi kejahatan dan destruktif. *Zohar* tidak menceritakan kepada kita tentang bagaimana perpisahan ini bisa terjadi. Pada bab mendatang, kita akan menyaksikan bahwa kaum Kabbalis generasi selanjutnya merenungkan problem kejahatan, yang mereka pandang sebagai akibat dari sejenis “kecelakaan” primordial yang

terjadi pada tahap paling awal dari proses pengungkapan diri Tuhan. Kabbalah menjadi kurang masuk akal jika ditafsirkan secara harfiah, tetapi mitologinya telah terbukti memuaskan secara psikologis. Ketika bencana dan tragedi menyelimuti kaum Yahudi Spanyol selama abad kelima belas, Tuhan Kabbalistiklah yang membantu mereka memaknai penderitaan yang menimpa mereka.

Kita bisa menyaksikan ketajaman psikologis Kabbalah dalam karya-karya seorang mistikus Spanyol, Abraham Abulafia (1240-1291). Sebagian besar karya itu disusun pada waktu yang kira-kira bersamaan dengan *Zohar*, tetapi Abulafia lebih memusatkan perhatian pada metode praktis mencapai rasa tentang Tuhan daripada tentang hakikat Tuhan itu sendiri. Metode-metode ini mirip dengan yang digunakan para psikoanalisis masa kini dalam pencarian sekular mereka akan pencerahan. Seperti kaum sufi yang menginginkan pengalaman bersama Tuhan seperti yang dialami Muhammad, Abulafia mengaku telah menemukan cara untuk mencapai ilham kenabian. Dia mengembangkan sebetulnya Yoga Yahudi, menggunakan latihan konsentrasi biasa, seperti bernapas, membaca mantra, dan mengambil posisi tubuh tertentu untuk mencapai keadaan kesadaran yang berubah. Abulafia adalah seorang Kabbalis yang tidak biasa. Dia adalah seorang yang sangat terpelajar, yang telah melakukan studi atas Taurat, Talmud, dan Falsafah sebelum beralih kepada mistisisme karena sebuah pengalaman religius luar biasa yang dialaminya pada usia tiga puluh satu tahun. Tampaknya dia berkeyakinan bahwa dirinya adalah seorang Mesiah, bukan hanya untuk orang Yahudi melainkan juga untuk orang Kristen. Dia melakukan banyak perjalanan di seluruh Spanyol untuk mencari pengikut dan bahkan berlayar hingga ke Timur Dekat. Pada tahun 1280, dia mengunjungi Paus sebagai duta Yahudi. Meskipun Abulafia sering melancarkan kritik keras terhadap Kristen, dia tampaknya menghargai kemiripan antara Tuhan Kabbalistik dengan teologi Trinitas. Tiga *sefirot* tertinggi mengingatkan orang pada logos dan Ruh, Akal dan hikmat Tuhan, yang berasal dari Bapa, Ketidadaan yang hilang dalam cahaya yang tak terjangkau. Abulafia sendiri senang berbicara tentang Tuhan dalam cara Trinitarian.

Untuk menemukan Tuhan ini, Abulafia mengajarkan tentang perlunya “membebaskan jiwa dan melepaskan ikatan yang membelenggunya”. Frase

“melepaskan ikatan” juga ditemukan dalam Buddhisme Tibet, indikasi lain tentang kesamaan universal para mistikus. Proses yang digambarkan mungkin dapat dibandingkan dengan upaya psikoanalitis untuk membuka kompleksitas yang mengganggu kesehatan mental pasien. Sebagai seorang Kabbalis, Abulafia lebih memperhatikan energi ilahi yang menggerakkan seluruh ciptaan tetapi tidak bisa dipersepsi oleh jiwa. Selama kita menyumbat pikiran dengan ide-ide yang didasarkan pada persepsi indriawi, akan sulitlah untuk menangkap unsur transenden kehidupan. Melalui latihan-latihan yoganya, Abulafia mengajarkan murid-muridnya untuk melampaui kesadaran normal demi menemukan suatu alam yang sama sekali baru. Salah satu metodenya adalah *Hokhmah ha-Tseruf* (Ilmu tentang Kombinasi huruf), berupa meditasi tentang Nama Tuhan. Seorang Kabbalis diminta untuk menggabungkan huruf-huruf dari Nama ilahi dalam kombinasi berbeda. Tujuannya adalah untuk memisahkan pikirannya dari yang konkret menuju persepsi yang lebih abstrak. Pengaruh dari latihan semacam ini—yang terkesan sangat tidak menjanjikan menurut pandangan orang luar—ternyata sangat hebat. Abulafia sendiri membandingkannya dengan sensasi mendengarkan harmoni musik, huruf-huruf abjad itu menjadi not-not dalam lagu. Dia juga menggunakan metode asosiasi ide, yang disebutnya *dillug* (melompat) dan *kefitsah* (meloncat), dan yang sangat mirip dengan praktik asosiasi bebas analitik modern. Metode ini juga memberikan hasil yang menakjubkan. Seperti yang dijelaskan oleh Abulafia, ia menerangi proses mental yang tersembunyi dan membebaskan seorang Kabbalis dari “penjara wilayah duniawi dan membawanya menuju batas wilayah ilahi.”<sup>57</sup> Dalam cara ini, “belenggu-belenggu” jiwa dibuka dan seorang murid dapat menemukan sumber kekuatan psikis yang mencerahkan pikirannya dan mengobati penderitaan hatinya.

Sebagaimana pasien psikoanalitis membutuhkan bimbingan terapisnya, Abulafia mengajarkan bahwa pengembaraan mistikal ke dalam pikiran hanya mungkin dilakukan di bawah bimbingan seorang guru Kabbalah. Dia sangat sadar akan bahayanya karena pernah menderita krisis pengalaman keagamaan yang nyaris membuatnya putus asa. Pasien pada masa sekarang sering menginternalisasi pribadi seorang analis untuk memperoleh kekuatan dan kesehatan yang dimilikinya. Demikian pula Abulafia menulis bahwa seorang Kabbalis akan sering “melihat” dan “mendengar” pribadi pembimbing spiritualnya, yang menjadi “penggerak dari dalam, yang

membuka pintu-pintu tertutup di dalam dirinya”. Dia merasakan desakan kekuatan baru dan perubahan batin yang begitu kuat sehingga seolah-olah berasal dari sebuah sumber ilahi. Seorang murid Abulafia memberikan tafsiran lain tentang ekstasi: seorang mistikus, katanya, menjadi Mesiah bagi dirinya sendiri. Di dalam ekstasi dia berhadapan dengan visi tentang dirinya sendiri yang telah dibebaskan dan dicerahkan:

Ketahuilah bahwa ruh kenabian yang sempurna disediakan bagi nabi sehingga dia tiba-tiba melihat bentuk dirinya tegak di hadapannya, dan dia lupa akan dirinya sendiri dan diri itu terpisah darinya ... dan mengenai rahasia ini, guru kami berkata [di dalam Talmud]: “Betapa besar kekuatan para nabi, yang membandingkan bentuk dari Dia yang membentuknya”[artinya, “yang membandingkan manusia dengan Tuhan”].<sup>58</sup>

Kaum mistik Yahudi selalu enggan untuk mengakui penyatuan diri dengan Tuhan. Abulafia dan murid-muridnya hanya akan mengatakan bahwa melalui pengalaman bersatu dengan pembimbing spiritual atau dengan mencapai pembebasan pribadi seorang Kabbalis telah disentuh oleh Tuhan secara tidak langsung. Ada perbedaan jelas antara mistisisme Abad Pertengahan dengan psikoterapi modern, namun kedua disiplin itu telah mengembangkan teknik-teknik yang sama untuk mencapai penyembuhan dan keutuhan pribadi.

Di Barat, orang Kristen lebih lambat mengembangkan suatu tradisi mistikal. Mereka tertinggal di belakang kaum monoteis di Byzantium maupun di imperium Islam dan mungkin tidak siap untuk perkembangan baru ini. Namun, selama abad keempat belas terjadi ledakan dahsyat agama mistikal, khususnya di Eropa Utara. Jerman secara khusus menghasilkan sekelompok mistikus: Meister Eckhart (1260-1327), Johannes Tauler (1300-1361), Gertrude yang Agung (1256-1302), dan Henry Suso (kl. 1295-1306). Inggris juga memberi kontribusi signifikan terhadap perkembangan Barat ini dan melahirkan empat mistikus besar yang segera menarik sejumlah pengikut di Benua dan di negeri mereka sendiri: Richard Rolle dari Hampole (1290-1349), pengarang *The Cloud of Unknowing* yang tak dikenal, Walter Hilton (w. 1346), dan Dame Julian dari Norwich (kl. 1342-1416). Sebagian mistikus ini lebih maju daripada yang lain. Richard Rolle, misalnya, tampaknya terjebak dalam penumbuhan sensasi eksotik, dan

spiritualitasnya kadang dicirikan oleh sejenis egoisme. Akan tetapi, sebagian besar di antara mereka menemukan banyak pandangan yang sama dengan yang telah dicapai oleh orang Yunani, kaum sufi, dan para Kabbalis.

Meister Eckhart, misalnya, yang sangat berpengaruh terhadap Tauler dan Suso, dipengaruhi oleh Denys the Aeropagite dan Maimonides. Dia adalah seorang frater Dominikan yang brilian dan mengajarkan filsafat Aristoteles di Universitas Paris. Akan tetapi, pada tahun 1325, ajaran mistiknya memicu konflik dengan Uskup Besar Cologne, yang menuduhnya bid'ah: dia dituduh mengingkari kebaikan Tuhan, karena berkeyakinan bahwa Tuhan dilahirkan di dalam jiwa dan menyebarkan paham tentang keabadian alam. Namun demikian, beberapa kritikus terberatnya justru berpandangan bahwa Eckhart adalah seorang ortodoks: kekeliruan terletak pada penafsiran beberapa karyanya secara harfiah, bukan secara simbolik, seperti yang dimaksudkannya. Eckhart adalah seorang penyair, yang sangat menyenangkan paradoks dan metafora. Meski percaya bahwa kepercayaan kepada Tuhan adalah sesuatu yang rasional, pada saat yang sama dia menyangkal bahwa akal semata bisa membentuk konsepsi yang memadai tentang hakikat ilahi: "Dalil tentang sesuatu yang bisa diketahui hanya bisa dibuat berdasarkan indra atau akal," demikian argumentasinya, "pengetahuan tentang Tuhan tidak bisa dibuktikan oleh persepsi indriawi sebab Dia bukanlah materi, atau oleh akal, sebab Dia tidak memiliki bentuk apa pun yang bisa diketahui."<sup>59</sup> Tuhan bukan sekadar wujud lain yang eksistensinya bisa dibuktikan seperti layaknya objek pikiran normal lainnya.

Tuhan, demikian Eckhart menyatakan, adalah Tiada.<sup>60</sup> Ini bukan berarti bahwa Tuhan adalah sebuah ilusi, melainkan bahwa dia memiliki bentuk eksistensi yang lebih kaya dan lebih utuh dibandingkan dengan yang bisa kita ketahui. Eckhart juga menyebut Tuhan sebagai "kegelapan", bukan untuk menyatakan ketiadaan cahaya melainkan untuk menunjukkan kehadiran sesuatu yang lebih cerah. Eckhart juga membedakan antara "Tuhan Tertinggi" yang paling cocok digambarkan lewat terma negatif, seperti "kekacauan", "keliaran", "kegelapan", dan "ketiadaan", dengan Tuhan yang dikenal sebagai Bapa, Putra, dan Roh Kudus.<sup>61</sup> Sebagai orang Barat, Eckhart senang menggunakan analogi Agustinus tentang Trinitas dalam pikiran manusia dan menyiratkan bahwa meski doktrin Trinitas tidak bisa diketahui oleh akal, namun hanya akallah yang mempersepsikan Tuhan

sebagai Tiga Oknum: begitu seorang mistikus telah mencapai penyatuan diri dengan Tuhan, dia akan melihatnya sebagai Yang Esa. Orang Yunani tidak akan menyukai gagasan semacam ini, namun Eckhart sepakat dengan mereka bahwa Trinitas sebenarnya merupakan sebuah doktrin mistikal. Dia senang membicarakan Tuhan Bapa yang, menurutnya, telah menghadirkan Putra di dalam jiwa, persis seperti Perawan Maria yang telah mengandung Kristus di dalam rahim. Rumi juga telah melihat kelahiran Nabi Isa dari seorang perawan sebagai simbol kelahiran jiwa di hati seorang mistikus. Menurut Eckhart, ini adalah penafsiran alegoris tentang keterkaitan jiwa dengan Tuhan.

Tuhan hanya mungkin diketahui melalui pengalaman mistikal. Oleh karena itu, lebih baik berbicara tentang dia dengan menggunakan terminologi negatif, seperti yang pernah dianjurkan oleh Maimonides. Kita mesti memurnikan konsepsi tentang Tuhan, membuang pra-konsepsi konyol dan tamsil yang antropomorfis. Kita bahkan mesti menghindari menggunakan kata “Tuhan” itu sendiri. Inilah yang dimaksudkan Eckhart ketika berkata: “Keterpisahan terakhir dan tertinggi manusia adalah ketika, demi Tuhan, dia meninggalkan Tuhan.”<sup>62</sup> Ini tentu merupakan proses yang menyakitkan. Karena Tuhan itu Tiada, maka kita harus siap untuk menjadi tiada pula agar mencapai penyatuan dengannya. Dalam suatu proses yang mirip dengan *fana’* kaum sufi, Eckhart bicara tentang “pelepasan” atau, lebih tepatnya, “keterpisahan” (*abgeschiedenheit*).<sup>63</sup> Dalam cara yang sangat mirip dengan ketika seorang Muslim memandang tindakan menyembah kepada selain Allah sebagai musyrik, Eckhart mengajarkan bahwa seorang mistik harus menolak terbelenggu pada ide terbatas apa pun tentang Tuhan. Hanya dengan cara itu dia akan mencapai kesamaan dengan Tuhan, “eksistensi Tuhan tentunya adalah eksistensiku dan Keberadaan (*Istigkeit*) Tuhan menjadi keberadaanku sendiri.”<sup>64</sup> Karena Tuhan adalah landasan bagi wujud, tak perlu lagi mencarinya “di luar sana” atau membayangkan pendakian menuju sesuatu yang berada di luar dunia yang kita kenal ini.

Jika Al-Hallaj mengejutkan para ulama dengan seruannya “*ana Al-Haqq*,” Eckhart mengejutkan uskup-uskup Jerman dengan doktrin mistikalnya: apa arti pernyataan bahwa seorang manusia biasa dapat mencapai kesamaan dengan Tuhan? Selama abad keempat belas, para teolog Yunani

memperdebatkan persoalan ini mati-matian. Karena Tuhan tidak bisa dijangkau, bagaimana dia bisa mengomunikasikan dirinya kepada manusia? Jika terdapat perbedaan antara esensi Tuhan dan “aktivitas” atau “energi”nya, seperti yang diajarkan oleh para Bapa gereja, tentu merupakan penghujatan untuk membandingkan “Tuhan” yang ditemui oleh orang Kristen dalam doa dengan Tuhan itu sendiri? Gregory Palamas, Uskup Besar Saloniki, mengajarkan bahwa, meski tampaknya paradoks, setiap orang Kristen dapat memperoleh pengetahuan langsung tentang Tuhan itu sendiri. Benar, esensi Tuhan memang selalu berada di luar pemahaman kita, tetapi “energi”nya tidak berbeda dari Tuhan dan tidak boleh dipahami sebagai sisa-sisa cahaya Tuhan semata. Seorang mistikus Yahudi pasti akan setuju: Tuhan En Sof akan tetap diselimuti kegelapan yang tak tertembus, namun *sefiroth*-nya (yang bersesuaian dengan konsepsi orang Yunani tentang “energi”) dengan sendirinya suci, bertiup secara abadi dari inti Tuhan Tertinggi. Terkadang manusia dapat melihat atau mengalami “energi-energi” ini secara langsung, seperti yang dikatakan di dalam Alkitab bahwa “kemuliaan” Tuhan telah tiba. Tak seorang pun pernah melihat esensi Tuhan, tetapi itu tidak berarti bahwa sebuah pengalaman langsung tentang Tuhan adalah mustahil. Kenyataan bahwa penegasan ini bersifat paradoks tidaklah memusingkan Palamas sama sekali. Telah sejak lama disepakati oleh orang Yunani bahwa setiap pernyataan tentang Tuhan *pasti* bersifat paradoks. Hanya dengan demikian orang bisa mempertahankan rasa tentang misteri dan ketakterjangkauannya. Palamas menuliskannya sebagai berikut:

Kita dapat berpartisipasi dalam hakikat ilahi, namun pada saat yang sama dia secara keseluruhan tetap tak terjangkau. Kita perlu menegaskan keduanya pada waktu yang bersamaan dan *mempertahankan antimoninya sebagai kriteria bagi doktrin yang benar*.<sup>65</sup>

Tak ada yang baru dalam doktrin Palamas karena semua itu pernah dirumuskan oleh Symeon sang Teolog Baru pada abad kesebelas. Namun, Palamas ditentang oleh Barlaam the Calabrian, yang pernah belajar di Italia dan sangat kuat dipengaruhi oleh Aristotelianisme rasionalistik Thomas Aquinas. Dia menentang pembedaan tradisional Yunani antara esensi Tuhan dengan energinya dan menuduh Palamas memecah Tuhan ke dalam dua bagian yang terpisah. Barlaam mengajukan definisi tentang Tuhan yang merujuk kembali kepada kaum rasionalis Yunani kuno dan menekankan

simplisitas mutlak. Para filosof Yunani, seperti Aristoteles yang, menurut Barlaam, secara istimewa telah dicerahkan oleh Tuhan, mengajarkan bahwa Tuhan tidak bisa diketahui dan jauh dari alam. Tidaklah mungkin, oleh karena itu, bagi manusia untuk “melihat” Tuhan: manusia hanya bisa merasakan pengaruhnya secara tidak langsung di dalam kitab suci atau kehebatan penciptaan. Barlaam dikecam oleh Konsili gereja Ortodoks pada tahun 1341, tetapi mendapat dukungan dari para pendeta lain yang juga telah terpengaruh oleh Aquinas. Pada dasarnya ini merupakan konflik antara Tuhan kaum mistik dan Tuhan para filosof. Barlaam dan para pendukungnya, Gregory Akindynos (yang senang mengutip *Summa Theologiae* versi Yunani), Nicephoras Gregoras, dan Thomist Prochoros Cydone, tak mengenal teologi apofatik Byzantium yang menekankan keheningan, paradoks, dan misteri. Mereka lebih menyukai teologi Eropa Barat yang lebih positif, yang mendefinisikan Tuhan sebagai Wujud, bukannya Tiada. Bertentangan dengan ketuhanan misterius dari Denys, Symeon, dan Palamas, mereka merancang konsepsi Tuhan yang mungkin untuk dinyatakan.

Orang Yunani senantiasa tak percaya pada kecenderungan seperti ini dalam pemikiran Barat dan, dalam menghadapi rasukan ide-ide latin yang rasionalistik ini, Palamas menegaskan kembali teologi paradoks Ortodoksi Timur. Tuhan tidak boleh direduksi ke dalam sebuah konsep yang dapat diekspresikan oleh perkataan manusia. Dia sependapat dengan Barlaam bahwa Tuhan tidak bisa diketahui, namun demikian berkeyakinan bahwa manusia dapat mengalami kehadiran Tuhan. Cahaya yang telah mengubah kemanusiaan Yesus di gunung Tabor, bukanlah esensi Tuhan, yang memang tak pernah dilihat oleh manusia, tetapi dengan cara yang misterius merupakan Tuhan itu sendiri. Liturgi yang, menurut teologi Yunani, mengabadikan kesucian ajaran ortodoks, menyatakan bahwa di gunung Tabor: “Kita telah melihat Bapa sebagai cahaya dan Roh Kudus sebagai cahaya.” Itulah wahyu tentang “kita yang dahulu dan kita yang akan datang” ketika, seperti Kristus, kita dituhankan.<sup>66</sup> Apa yang kita “lihat” ketika berkontemplasi tentang Tuhan di dalam kehidupan ini bukanlah wakil Tuhan, melainkan Tuhan itu sendiri. Tentu saja, ini merupakan sebuah kontradiksi, namun Tuhan Kristen *memang* sebuah paradoks: *antimoni* dan keheningan mewakili satu-satunya sikap yang tepat di



hadapan misteri yang kita sebut “Tuhan”—bukan sebuah *hiruk-pikuk* filosofis yang mencoba menjernihkan segala kesulitan.

Barlaam telah berupaya membuat konsep ketuhanan terlalu konsisten: dalam pandangannya, Tuhan itu harus identik dengan esensinya atau tidak sama sekali. Dia telah mencoba untuk membatasi Tuhan pada esensinya dan menyatakan adalah mustahil baginya untuk hadir di luar itu melalui “energi”nya. Namun, itu sama artinya dengan berpikir tentang Tuhan seakan-akan dia sekadar fenomena lain dan didasarkan pada pandangan kemanusiaan semata tentang apa yang mungkin atau yang mustahil. Palamas berkeyakinan bahwa visi tentang Tuhan merupakan ekstasi bersama: manusia bertransendensi terhadap diri sendiri *namun* Tuhan juga mengalami ekstasi transendensi dengan cara keluar dari “dirinya” agar dapat dikenal oleh makhluk: “Tuhan juga keluar dari dirinya sendiri dan turun untuk menjadi satu dengan pikiran kita.”<sup>67</sup>

Kemenangan Palamas, yang teologinya tetap laku di kalangan Kristen Ortodoks, atas kaum rasionalis Yunani abad keempat belas mewakili kemenangan yang lebih luas bagi mistisisme di dalam ketiga agama monoteistik. Sejak abad kesebelas, para filosof Muslim telah tiba pada kesimpulan bahwa akal—yang tak tergantikan fungsinya dalam studi-studi semacam kedokteran dan sains—sama sekali tidak memadai ketika dihadapkan kepada studi tentang Tuhan. Bersandar pada akal semata sama seperti berusaha makan sup dengan menggunakan garpu.

Tuhan kaum sufi telah meraih keunggulan atas Tuhan para filosof di kebanyakan bagian wilayah kerajaan Islam. Pada bab mendatang akan kita saksikan bahwa Tuhan kaum Kabbalis pun menjadi dominan di dalam spiritualitas Yahudi selama abad keenam belas. Mistisisme mampu menerobos lebih jauh ke dalam pikiran daripada bentuk-bentuk agama yang lebih rasionalistik dan legalistik. Tuhan kaum mistik mampu menjawab kebutuhan, ketakutan, dan kecemasan primitif—hal yang tak mampu dilakukan oleh Tuhan para filosof yang jauh. Pada abad keempat belas, Barat telah melahirkan agama mistiknya sendiri dan mengambil langkah awal yang sangat menjanjikan. Namun, mistisisme di Barat tak pernah menyebar seluas di dalam tradisi-tradisi lain. Di Inggris, Jerman, dan Skotlandia, yang telah menghasilkan ahli-ahli mistik ternama, kaum

Pembaru Protestan abad keenam belas mengecam spiritualitas yang tidak alkitabiah ini. Di gereja Katolik Roma, tokoh-tokoh mistik terkemuka, seperti St. Teresa dari Avila sering diancam oleh Inkuisisi Kontra Reformasi. Sebagai akibat dari Reformasi, Eropa mulai melihat Tuhan dalam cara yang semakin rasionalistik.[]

[OceanofPDF.com](http://OceanofPDF.com)

## **Tuhan bagi Para Reformis**

Abad kelima belas dan keenam belas adalah abad paling menentukan bagi semua umat beragama. Periode itu merupakan periode paling krusial, khususnya bagi Kristen Barat, yang bukan hanya berhasil mengejar ketertinggalannya dari kebudayaan-kebudayaan lain dalam Oikumene, tetapi bahkan nyaris menaklukkannya. Dua abad ini telah menjadi saksi bagi Renaisans Italia yang dengan cepat menyebar ke Eropa Utara, serta penemuan Dunia Baru dan awal revolusi ilmiah yang akan menimbulkan pengaruh sangat menentukan bagi perjalanan nasib seluruh dunia. Pada akhir abad keenam belas, Barat mulai menciptakan bentuk peradaban yang sangat berbeda. Periode ini merupakan sebuah masa transisi dan, karenanya, ditandai oleh kecemasan dan berbagai prestasi.

Hal ini terlihat dengan jelas dalam konsepsi Barat tentang Tuhan pada periode tersebut. Di tengah keberhasilan sekular mereka, orang Barat semakin menaruh perhatian pada iman melebihi masa-masa sebelumnya. Kaum awam merasa tidak puas terhadap bentuk agama Abad Pertengahan yang tak mampu lagi memenuhi kebutuhan mereka di dunia yang baru. Para Reformis menyuarakan kegelisahan ini dan menemukan cara baru dalam memandang Tuhan dan penyelamatan. Akibatnya Eropa terpecah ke dalam dua kubu yang saling bertikai—Katolik dan Protestan—yang hingga kini tak pernah benar-benar bebas dari kebencian dan saling curiga satu sama lain. Selama masa Reformasi, kaum pembaru Katolik dan Protestan mengimbau para penganutnya untuk meninggalkan kesetiaan lahiriah kepada orang-orang suci dan para malaikat, dan memusatkan perhatian kepada Tuhan semata. Eropa tampaknya sedang terobsesi oleh Tuhan. Namun demikian, pada awal abad ketujuh belas, beberapa di antara mereka berfantasi tentang “ateisme”. Apakah ini berarti mereka siap untuk menyingkirkan Tuhan?

Periode ini juga merupakan periode krisis bagi orang Yunani, Yahudi, dan Muslim. Pada tahun 1453, Turki Usmani menaklukkan ibu kota Kristen

Konstantinopel dan menghancurkan kekaisaran Byzantium. Setelah itu, orang Kristen Rusia melanjutkan tradisi dan spiritualitas yang dikembangkan Yunani. Pada Januari 1492, ketika Christopher Columbus menemukan Dunia Baru, Ferdinand dan Isabella menaklukkan Grenada di Spanyol, daerah kekuasaan Muslim terakhir di Eropa: kaum Muslim kemudian diusir dari Semenanjung Iberia, yang telah menjadi tanah air mereka selama 800 tahun. Penghancuran Muslim Spanyol menimbulkan akibat yang fatal bagi orang Yahudi. Pada Maret 1492, beberapa minggu setelah kejatuhan Grenada, monarki Kristen menawarkan pilihan dibaptis atau diusir bagi Yahudi Spanyol. Banyak orang Yahudi Spanyol yang begitu terikat pada negeri mereka sehingga memilih untuk menganut Kristen, meskipun sebagian tetap menjalankan praktik agama mereka secara sembunyi-sembunyi: seperti orang Moriscos, para muallaf Kristen yang berpindah dari Islam, orang-orang Yahudi ini kemudian dikejar oleh Inkuisisi karena dicurigai sebagai pembid'ah. Akan tetapi, sekitar 150.000 orang Yahudi menolak dibaptis dan terpaksa meninggalkan Spanyol. Mereka mencari perlindungan ke Turki, Balkan, dan Afrika Utara. Kaum Muslim Spanyol telah memberikan tanah air terbaik bagi orang Yahudi dibanding di tempat mana pun di seluruh diaspora sehingga pemusnahan Yahudi Spanyol disesali oleh kaum Yahudi seluruh dunia sebagai bencana terbesar yang pernah menimpa mereka sejak penghancuran Kuil pada 70 M. Pengalaman diusir menancap kuat di lubuk kesadaran keagamaan Yahudi melebihi masamasa sebelumnya. Pengalaman tragis itu membawa pada pertumbuhan bentuk baru Kabbalah dan perkembangan konsepsi baru tentang Tuhan.

Periode ini juga merupakan tahun-tahun yang sulit bagi umat Muslim di berbagai bagian dunia yang lain. Abad-abad yang menandai keberhasilan invasi kaum Mongol telah mengakibatkan—mungkin secara tak terhindarkan—timbulnya konservatisme baru, karena orang-orang berupaya untuk menemukan kembali apa yang telah hilang. Pada abad kelima belas, kaum ulama dari madrasah-madrasah Sunni menyatakan bahwa “pintu ijtihad telah tertutup”. Sejak saat itu, kaum Muslim harus tunduk (*taqlid*) pada pemikiran para mujtahid masa lalu, khususnya yang menyangkut syariat, hukum Islam. Tampaknya tak akan ada lagi gagasan-gagasan inovatif tentang Tuhan, atau tentang apa pun, dalam iklim konservatif ini. Namun demikian, adalah keliru untuk mencatat periode ini sebagai periode

kemunduran dalam Islam, sebagaimana yang sering dikemukakan oleh orang-orang Eropa Barat. Marshall G.S. Hodgson dalam *The Venture of Islam, Conscience and History in a World Civilisation*, mengatakan bahwa kita tidak memiliki pengetahuan yang memadai tentang periode ini untuk membuat generalisasi yang begitu meluas. Adalah keliru, misalnya, untuk berasumsi bahwa terjadi kemerosotan dalam sains Muslim pada periode ini, karena kita tidak memiliki bukti yang memadai.

Kecenderungan konservatif telah muncul ke permukaan selama abad keempat belas dalam diri para ahli syariat, seperti Ahmad ibn Taymiyah dari Damaskus (w. 1328) dan muridnya Ibn Al-Qayim Al-Jawziyah. Ibn Taymiyah, yang sangat dicintai oleh masyarakat, ingin memperluas syariat hingga dapat berlaku pada seluruh keadaan yang mungkin dihadapi oleh kaum Muslim. Syariat tidak dimaksudkan untuk menjadi disiplin yang mengekang. Ibn Taymiyah ingin membuang hukum-hukum yang sudah usang untuk menjadikan syariat lebih relevan dan mengurangi kecemasan kaum Muslim dalam menghadapi masa-masa sulit ini. Syariat harus memberi mereka sebuah jawaban yang jelas dan logis terhadap persoalan-persoalan keagamaan praktis mereka. Akan tetapi, semangat Ibn Taymiyah terhadap syariat ini dihadang oleh kalam, falsafah, dan bahkan Asy'ariah. Seperti halnya setiap pembaru, dia ingin kembali kepada sumber-sumber asasi—Al-Quran dan hadis (yang menjadi prinsip dasar syariat)—dan membuang semua tambahan yang datang belakangan: “Aku telah mencermati metode teologis dan filosofis, namun ternyata semuanya tak mampu menyembuhkan luka atau memuaskan dahaga. Bagiku, metode yang paling baik adalah metode Al-Quran.”<sup>1</sup> Muridnya, Al-Jawziyah, menambahkan sufisme ke dalam daftar bid'ah ini, dan mengajukan tafsiran harfiah atas kitab suci serta mencela kultus guru-guru sufi dalam semangat yang tidak banyak berbeda dengan para Reformis Protestan di Eropa. Seperti Luther dan Calvin, langkah Ibn Taymiyah dan Al-Jawziyah tidak dipandang oleh orang sezaman mereka sebagai langkah mundur: mereka dianggap kaum progresif yang bermaksud meringankan beban umat.

Hodgson memperingatkan kita untuk tidak memandang apa yang disebut konservatisme pada periode ini sebagai “kemandekan”. Dia mengemukakan bahwa tak ada masyarakat sebelum era kita ini yang dapat mengupayakan atau membayangkan kemajuan dalam skala yang sekarang kita rasakan.<sup>2</sup>

Para pakar Barat sering menyebut kaum Muslim abad kelima belas dan keenam belas telah gagal mengambil manfaat dari Renaissance Italia. Benar bahwa peristiwa itu merupakan perkembangan budaya yang besar di dalam sejarah, tetapi tidak melebihi atau tidak banyak berbeda dari kebangkitan Dinasti Sung di Cina, misalnya, yang telah mengilhami kaum Muslim selama abad kedua belas. Renaissance itu penting bagi Barat, tapi tak seorang pun di saat itu bisa meramalkan kelahiran era teknologi modern yang, baru belakangan disadari, ternyata telah diindikasinya. Jika kaum Muslim tidak terkesan pada Renaissance Barat ini, tidak secara mutlak berarti adanya kesenjangan kultural yang parah. Kaum Muslim, tidak mengherankan, lebih memusatkan perhatian pada prestasi mereka sendiri yang tak kalah besarnya selama abad kelima belas.

Kenyataannya, Islam tetap merupakan kekuatan dunia terbesar pada periode ini, dan Barat dengan takut-takut menyadari bahwa Islam kini berada di pintu gerbang Eropa. Selama abad kelima belas dan keenam belas berdiri tiga kekaisaran baru Islam: kekaisaran Turki Usmani di Asia Kecil dan Eropa Timur, kekaisaran Shafawi di Iran, dan kekaisaran Moghul di India. Perkembangan baru ini memperlihatkan bahwa ruh Islam tidak mati, tetapi masih memberikan inspirasi bagi kaum Muslim untuk kembali bangkit meraih keberhasilan baru setelah terjadinya bencana dan perpecahan. Masing-masing kekaisaran ini mencapai kemajuan budaya yang luar biasa: kebangkitan Syafawi di Iran dan Asia Tengah secara menarik mirip dengan Renaissance Italia, keduanya mengekspresikan diri secara luas melalui seni lukis dan secara kreatif kembali ke akar-akar pagan kebudayaan mereka. Namun, di tengah kekuatan dan kebesaran ketiga kekaisaran ini, apa yang disebut sebagai semangat konservatif masih tetap menyala. Jika kaum mistik dan filosof terdahulu, semacam Al-Farabi dan Ibn Al-Arabi, secara sadar membukakan bidang pemikiran baru, periode ini justru menghidupkan dan menegaskan kembali tema-tema lama. Ini sulit untuk diapresiasi oleh Barat, karena para peneliti telah lama mengabaikan fenomena Islam yang lebih modern ini, dan juga karena para filosof dan penyair berharap pikiran para pembacanya dipenuhi oleh citra dan ide-ide masa lalu.

Namun dalam hal ini terdapat beberapa kesejajaran dengan perkembangan di Barat pada masa itu. Bentuk baru Syiah Dua Belas telah menjadi sekte resmi di Iran di bawah pemerintahan Dinasti Syafawi, dan menandai awal

permusuhan antara Syiah dan Sunni yang belum pernah terjadi sebelumnya. Hingga saat itu Syiah memiliki banyak kesamaan dengan Sunni yang lebih intelektual atau mistikal. Akan tetapi, selama abad keenam belas, keduanya membentuk kubu berlawanan yang secara amat menyedihkan mirip dengan peperangan sektarian yang terjadi di Eropa pada masa yang sama. Syah Ismail, pendiri Dinasti Syafawi, naik ke tampuk pemerintahan di Azerbaijan pada tahun 1503 dan berhasil meluaskan wilayah kekuasaannya hingga ke Iran dan Irak di sebelah barat. Dia bertekad untuk menghapuskan Sunni dan memaksakan Syiah dengan kekerasan yang belum pernah dilakukan sebelumnya. Dia memandang dirinya sebagai imam bagi generasinya. Gerakan ini memiliki beberapa kemiripan dengan Reformasi Protestan di Eropa: keduanya sama-sama berakar pada tradisi protes, menentang aristokrasi, dan terkait dengan penegakan pemerintahan kerajaan. Syiah hasil reformasi menghapuskan tarekat-tarekat sufi yang ada di wilayah kekuasaan mereka dengan cara yang mengingatkan kita pada pembubaran biara-biara oleh Protestan. Tidak mengherankan jika mereka mengilhami kekerasan yang sama di kalangan kaum Sunni kerajaan Usmani, yang menindas Syiah di wilayah kekuasaan mereka. Karena merasa berada di garis depan perlawanan terhadap pasukan Salib Barat, orang-orang Usmani juga mengembangkan sikap keras terhadap warga Kristen. Namun demikian, adalah keliru untuk melihat seluruh pemerintahan Iran sebagai fanatik. Ulama Syiah Iran meragukan Syiah reformis ini: berbeda dengan kaum Sunni, mereka menolak untuk “menutup pintu ijtihad” dan menekankan hak mereka untuk menafsirkan Islam secara mandiri, lepas dari pengaruh para Syah. Mereka menolak Dinasti Syafawi—dan setelah itu Qajar—sebagai pengganti para imam. Sebaliknya, mereka menggabungkan diri dengan rakyat guna menentang penguasa dan menjadi pembela *ummah* melawan tekanan kerajaan di Isfahan dan, kemudian, di Teheran. Mereka mengembangkan tradisi yang melindungi hak para pedagang dan fakir miskin dari gangguan para Syah. Mereka pula yang berhasil memobilisasi rakyat menentang rezim korup Syah Muhammad Reza Pahlavi pada tahun 1979.

Syiah Iran juga mengembangkan falsafah mereka sendiri, yang melanjutkan tradisi mistik Suhrawardi. Mir Damad (w. 1631), pendiri falsafah Syiah ini, adalah seorang ilmuwan sekaligus teolog. Dia mengidentifikasikan Cahaya ilahi dengan pencerahan figur-figur simbolik semacam Nabi Muhammad

Saw. dan para imam. Seperti Suhrawardi, dia juga menekankan unsur psikologis pengalaman keagamaan. Namun, eksponen terkemuka dari mazhab Iran ini adalah murid Mir Damad, Shadr Al-Din Syirazi, yang biasa dikenal dengan sebutan Mulla Shadra (kl. 1571-1640). Banyak Muslim masa sekarang memandangnya sebagai tokoh terbesar di antara semua pemikir Islam, dan menyebut karyanya sebagai penggabungan metafisika dan spiritualitas yang telah menjadi ciri filsafat Islam. Akan tetapi, dia baru dikenal di Barat beberapa waktu belakangan ini dan, ketika tulisan ini dibuat, baru satu dari sekian banyak karyanya yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris.

Seperti Suhrawardi, Mulla Shadra berkeyakinan bahwa pengetahuan bukanlah sekadar soal pemerolehan informasi, melainkan sebuah proses transformasi. *Alam al-mitsal* yang dideskripsikan oleh Suhrawardi merupakan hal penting dalam pemikirannya: dia juga memandang mimpi dan visi sebagai bentuk kebenaran tertinggi. Oleh karena itu, Syiah Iran masih tetap memandang mistisisme sebagai jalan paling memadai untuk menemukan Tuhan melebihi sains murni dan metafisika. Mulla Shadra mengajarkan bahwa *imitatio dei*, meniru Tuhan, merupakan tujuan filsafat dan tidak bisa dibatasi pada satu credo atau iman saja. Sebagaimana telah ditunjukkan oleh Ibn Sina, hanya Tuhan, sang realitas tertinggi, yang mempunyai eksistensi (*wujud*) sejati, dan realitas tunggal inilah yang membimbing seluruh mata rantai wujud dari alam suci hingga tingkat debu yang paling bawah. Mulla Shadra bukanlah seorang panteis. Dia memandang Tuhan sebagai sumber dari segala sesuatu yang ada: wujud-wujud yang kita lihat dan alami hanyalah wadah-wadah yang menampung Cahaya ilahi dalam bentuk yang terbatas. Akan tetapi, Tuhan juga transenden terhadap realitas duniawi. Kesatuan semua wujud tidak berarti bahwa hanya Tuhanlah yang ada, namun serupa dengan kesatuan antara matahari dan cahaya yang memancar darinya. Seperti Ibn Al-Arabi, Mulla Shadra membedakan antara esensi Tuhan dan manifestasinya yang beragam. Pandangannya tidak berbeda dengan para *hesychast* Yunani dan Kabbalis. Dia memandang seluruh kosmos memancar dari esensi Tuhan untuk membentuk “satu mutiara” dengan banyak lapisan, yang bisa juga dikatakan bersesuaian dengan tingkat pengungkapan diri Tuhan melalui sifat-sifat atau tanda-tandanya (*ayat*). Lapisan-lapisan itu juga mewakili tahap-tahap upaya manusia untuk kembali kepada Sumber wujud.



Penyatuan dengan Tuhan tidak harus terjadi di alam akhirat. Seperti sebagian *hesychast*, Mulla Shadra berkeyakinan bahwa penyatuan itu bisa diraih di dunia ini melalui pengetahuan. Tak perlu dikatakan bahwa yang dimaksudkannya tentulah bukan pengetahuan rasional saja: dalam pendakiannya menuju Tuhan, seorang mistikus harus berjalan melewati *alam al-mitsal*, alam visi dan imajinasi. Tuhan bukanlah suatu realitas yang bisa diketahui secara objektif, melainkan bisa ditemukan di dalam daya pembuat-citra yang ada dalam diri setiap Muslim. Ketika Al-Quran dan hadis berbicara tentang surga, neraka, atau singgasana Tuhan, pembicaraan itu tidak merujuk pada realitas yang berada di dalam lokasi tersendiri, melainkan pada dunia yang ada di dalam batin, tersembunyi di bawah tabir fenomena indriawi:

Segala yang dicita-citakan manusia, segala yang diinginkannya, seketika itu juga hadir baginya, atau dengan kata lain: menggambarkan keinginan itu *dengan sendirinya* merupakan pengalaman kehadiran real objek-objeknya. Tetapi, senang dan suka adalah ungkapan surga dan neraka, baik dan jahat, semua balasan yang dapat dicapai manusia di akhirat, bersumber dari "Aku" sejati dirinya sendiri, yang terbentuk sesuai dengan niat dan rencana-rencananya, keyakinan terdalamnya, dan perilakunya.<sup>3</sup>

Sebagaimana Ibn Al-Arabi, tokoh panutannya, Mulla Shadra tak membayangkan Tuhan bersinggasana di alam lain, di langit eksternal dan objektif yang akan didatangi semua orang beriman setelah mati. Surga dan kawasan ketuhanan dapat ditemukan di dalam diri sendiri atau di *alam al-mitsal* pribadi yang sebenarnya merupakan milik tak terpisahkan dari setiap manusia. Tak ada dua orang manusia yang memiliki surga atau Tuhan yang persis sama.

Mulla Shadra, tokoh yang mengagumi Sunni, sufi, dan filosof-filosof Yunani maupun imam-imam Syiah, mengingatkan kita bahwa Syiah Iran tidak selamanya bersifat eksklusif dan fanatik. Di India, banyak umat Muslim yang menanamkan toleransi terhadap tradisi lain. Sekalipun Islam secara kultural dominan di India Moghul, namun Hinduisme tetap hidup dan berkembang, orang-orang Muslim dan Hindu bekerja sama di bidang seni maupun proyek-proyek intelektual. Kawasan anak benua itu telah sejak lama terbebas dari intoleransi agama, dan selama abad keempat belas dan

kelima belas bentuk Hinduisme yang paling kreatif menekankan tentang kesatuan aspirasi agama: semua jalan adalah sah, selama masing-masing mengutamakan cinta batin kepada Tuhan Yang Esa. Ini jelas selaras dengan sufisme maupun falsafah, yang merupakan paham Islam paling dominan di India. Beberapa orang Muslim dan Hindu membentuk kelompok masyarakat antariman, yang paling penting di antaranya menjadi Sikhisme, didirikan oleh guru Namak pada abad kelima belas. Bentuk baru monoteisme ini berkeyakinan bahwa Allah identik dengan Tuhan Hinduisme. Dari pihak Muslim, pakar Iran Mir Abu Al-Qasim Findiriski (w. 1641), tokoh yang sezaman dengan Mir Damad dan Mulla Shadra, mengajarkan karya-karya Ibn Sina di Isfahan dan juga menghabiskan cukup banyak waktu untuk mempelajari Hinduisme dan Yoga. Sulit untuk membayangkan ada seorang Katolik Roma yang menguasai pemikiran Thomas Aquinas pada masa tersebut akan memperlihatkan antusiasme yang sama untuk mengkaji suatu agama yang bukan dari tradisi Abrahamik.

Semangat toleransi dan kerja sama ini paling jelas dibuktikan dalam berbagai kebijakan Akbar, kaisar Moghul ketiga, yang berkuasa dari tahun 1560 hingga 1605 dan menghormati semua agama. Karena kepekaannya terhadap orang Hindu, dia menjadi seorang vegetarian, meninggalkan kegiatan berburu binatang—olahraga yang sangat digemarinya— dan melarang penyembelihan hewan kurban di hari ulang tahunnya atau di tempat-tempat suci orang Hindu. Pada 1575, Akbar mendirikan Rumah Ibadah, tempat para ahli dari semua agama berkumpul mendiskusikan masalah ketuhanan. Di sana tampak secara nyata bahwa kelompok misionaris Jesuit dari Eropa adalah yang paling agresif. Akbar mendirikan tarikat sufinya sendiri, yang mendedikasikan diri pada “monoteisme ketuhanan” (*tawhid-e-ilahi*) dengan menyatakan kepercayaan radikal akan keesaan Tuhan yang mewahyukan dirinya di dalam setiap agama samawi. Kehidupan pribadi Akbar diabadikan oleh Abulfazl Allami (1551-1602) di dalam bukunya *Akbar Namah* (Kitab tentang Akbar). Selama hidupnya Akbar berupaya menerapkan prinsip-prinsip sufisme ke dalam sejarah peradaban. Allami memandang Akbar sebagai penguasa ideal menurut falsafah dan Manusia Sempurna pada masanya. Peradaban dapat membawa pada perdamaian universal jika masyarakat yang baik dan liberal berhasil diciptakan oleh penguasa semacam Akbar yang telah membuat fanatisme menjadi mustahil. Islam dalam pengertian asalnya, yakni “sikap tunduk”

kepada Tuhan, bisa dicapai oleh agama apa pun: yang sering disebut dengan “agama Muhammad” tidak memiliki monopoli atas Tuhan. Namun, tidak semua Muslim sependapat dengan Akbar dan banyak di antara mereka memandang kepercayaan semacam itu berbahaya bagi keimanan. Kebijakan toleransi Akbar hanya bisa bertahan ketika orang Moghul berada dalam posisi kuat. Ketika kekuatan mereka mulai melemah dan berbagai sekte mulai memberontak terhadap penguasa Moghul, konflik agama pun meningkat di kalangan kaum Muslim, Hindu, dan Sikh. Kaisar Aurengzebe (1618-1707) mungkin menduga bahwa persatuan bisa dipulihkan dengan memperkuat disiplin di kalangan kaum Muslim: dia memberlakukan undang-undang untuk menghentikan berbagai perbuatan yang tidak berfaedah seperti mengonsumsi minuman keras, menghapus peluang kerja sama dengan orang Hindu, mengurangi jumlah upacara keagamaan Hindu, dan menggandakan jumlah pajak atas para pedagang Hindu. Ungkapan paling spektakuler dari kebijakan komunalisnya adalah penghancuran menyeluruh terhadap kuil-kuil Hindu. Kebijakan-kebijakan ini, yang sangat bertentangan dengan pendekatan toleran Akbar, ditinggalkan setelah Aurengzebe mangkat, namun kerajaan Moghul tidak pernah sembuh dari fanatisme destruktif yang telah disebarkan dan diberlakukannya atas nama Tuhan.

Salah seorang penentang utama Akbar selama masa hidupnya adalah ulama dan sufi besar Syaikh Ahmad Sirhindi (1564-1624). Sebagaimana Akbar, dia dianggap sebagai Manusia Sempurna oleh murid-muridnya. Sirhindi menentang tradisi mistik Ibn Al-Arabi yang mengajarkan murid-muridnya untuk memandang Tuhan sebagai *satu-satunya* realitas. Seperti yang telah kita saksikan, Mulla Shadra telah memperkuat persepsi tentang Kesatuan Wujud (*wahdatul wujud*) ini. Ajaran ini merupakan pernyataan mistikal syahadat: tidak ada realitas kecuali Allah. Seperti halnya kaum mistik dalam agama-agama lain, kaum sufi telah mengalami kesatuan dan merasa satu dengan seluruh eksistensi. Namun, Sirhindi menolak persepsi ini sebagai terlalu subjektif. Ketika seorang sufi sedang berkonsentrasi kepada Tuhan saja, segala sesuatu yang lain cenderung memudar dari kesadarannya, tetapi ini tidak bersesuaian dengan realitas objektif. Sesungguhnya, berbicara tentang kesatuan atau kesamaan antara Tuhan dan dunia merupakan kesalahpahaman yang parah. Kenyataannya, kita tak mungkin mendapatkan pengalaman langsung tentang Tuhan, yang secara

mutlak berada di luar jangkauan manusia: “Dia adalah Yang Mahasuci, Yang Mahatinggi, lagi Yang Mahatinggi, lagi Yang Mahatinggi.”<sup>4</sup> hubungan antara Tuhan dan dunia hanya mungkin bersifat tak langsung, yakni melalui kontemplasi tentang “tanda-tanda” alam. Sirhindi mengklaim dirinya telah melampaui keadaan ekstatik kaum mistik, seperti Ibn Al-Arabi dan masuk ke keadaan kesadaran yang lebih tinggi dan lebih jernih. Dia menggunakan mistisisme dan pengalaman keagamaan untuk meneguhkan kembali keyakinannya kepada Tuhan transenden yang dikonsepsikan oleh para filosof, yang merupakan realitas objektif, namun tak dapat dijangkau. Pandangan-pandangannya dianut kuat oleh para pengikutnya, tetapi ditolak oleh mayoritas Muslim yang masih tetap berpegang pada konsepsi ketuhanan kaum mistik yang bersifat imanen dan subjektif.

Jika orang-orang Muslim semacam Findiriski dan Akbar berusaha memahami kepercayaan orang lain, pada tahun 1492 Kristen Barat justru terbukti tidak bisa bertoleransi terhadap kedua agama Ibrahim yang lain. Selama abad kelima belas, anti-Semitisme telah meningkat di seluruh kawasan Eropa dan orang-orang Yahudi terusir dari satu kota ke kota lain: dari Linz dan Wina pada 1421, Cologne pada 1424, Augsburg pada 1439, Bavaria pada 1442 (dan juga pada 1450), dan Moravia pada 1454. Mereka diusir dari Perugia pada 1485, Vicenza pada 1486, Parma pada 1488, Lucca dan Milan pada 1489, dan Tuscany pada 1494. Pengusiran Yahudi Sephardik Spanyol harus dilihat dalam konteks *trend* Eropa yang lebih luas ini. Orang-orang Yahudi Spanyol yang pernah bermukim di wilayah kekaisaran Usmani terus mengalami rasa tercerabut yang diperberat oleh rasa bersalah yang tak rasional karena masih bisa bertahan hidup. Ini barangkali tidak berbeda dengan rasa bersalah yang dipikul oleh orang-orang yang berhasil lolos dari Holocaust Nazi dan karena itu, adalah signifikan bahwa pada masa sekarang sebagian Yahudi merasa tertarik pada spiritualitas yang dikembangkan oleh kaum Yahudi Sephardik abad keenam belas untuk membantu mereka menghadapi situasi keterusiran mereka.

Bentuk Kabbalisme baru ini kemungkinan berasal dari Provinsi Balkan di kekaisaran Usmani, tempat kaum Sephardim mendirikan berbagai kelompok sosial. Tragedi 1492 tampaknya telah menimbulkan kerinduan meluas akan pembebasan Israel yang pernah diramalkan nabi-nabi. Sebagian Yahudi di bawah pimpinan Joseph Karo dan Solomon Alkabaz

bermigrasi dari Yunani ke Palestina. Spiritualitas mereka berupaya menyembuhkan rasa terhina yang telah mewabah di kalangan Yahudi dan Tuhan mereka akibat pengusiran itu. Mereka mengatakan ingin “membangkitkan Shekinah keluar dari debu”. Namun, mereka tidak mencari sebuah solusi politik atau membayangkan kepulangan besar-besaran orang Yahudi ke Tanah yang Dijanjikan. Mereka bermukim di Safed, Galilea, dan memprakarsai kebangkitan mistikal yang menyediakan makna bagi pengalaman keterusiran mereka. Hingga saat itu, Kabbalah hanya memikat bagi sekelompok elit, namun setelah malapetaka itu orang Yahudi di seluruh penjuru dunia beralih dengan penuh semangat kepada spiritualitas yang lebih mistikal. Ketenteraman dari filsafat kini tampak hampa: Aristoteles terasa gersang, Tuhannya jauh dan tak bisa dijangkau. Bahkan banyak yang menyalahkan filsafat atas bencana yang datang menimpa mereka dan menuduh filsafat telah melemahkan Yudaisme serta melunturkan rasa keistimewaan Israel. Ajarannya yang universal dan sikap terbuka terhadap filsafat non-Yahudi telah menarik banyak orang Yahudi untuk menerima baptisme. Filsafat tidak pernah lagi menjadi spiritualitas yang penting di dalam Yudaisme.

Orang-orang ternyata merindukan sebuah pengalaman ketuhanan yang lebih langsung. Di Safed, kerinduan ini memperoleh intensitas yang nyaris bersifat erotik. Kaum Kabbalis biasa mengembara di bukit-bukit Palestina dan berbaring di makam-makam para Talmudis terkemuka agar bisa, seolah-olah, menyerap visi para tokoh itu ke dalam kehidupan mereka yang galau. Mereka sering bangun sepanjang malam, tidak tidur seperti seorang pencinta yang frustrasi, menyenandungkan lagu-lagu cinta kepada Tuhan, dan memanggil-manggil nama kesenangannya. Mereka merasa bahwa mitologi dan latihan-latihan Kabbalah telah menyingkap rahasia mereka dan menyentuh duka di dalam jiwa-jiwa mereka melalui cara yang tak mampu dilakukan oleh metafisika dan kajian atas Talmud. Namun, karena keadaan mereka sangat berbeda dengan yang dihadapi Musa dari Leon, penulis *Zohar*, para pengunjung Spanyol itu perlu menyesuaikan visinya agar bisa menyuarkan kondisi khas mereka. Mereka menemukan solusi imajinatif luar biasa yang menyamakan keterusiran mutlak dengan Ketuhanan mutlak. Keterusiran orang Yahudi menyimbolkan dislokasi radikal di jantung semua eksistensi. Bukan hanya seluruh tatanan ciptaan tidak lagi berada di tempatnya yang semestinya, bahkan Tuhan pun telah

terusir dari dirinya sendiri. Kabbalah baru dari Safed segera meraih popularitas dan menjadi gerakan massa yang tidak saja mengilhami kaum Sephardim, tetapi juga memberikan harapan baru bagi kaum Askhenazim Eropa yang tak lagi mendapatkan tempat tinggal yang aman di wilayah Kristen. Keberhasilan luar biasa ini menunjukkan bahwa mitos-mitos Safed yang asing dan—bagi orang luar —membingungkan itu ternyata memiliki kekuatan untuk menyuarakan kondisi orang Yahudi. Ini merupakan gerakan Yahudi terakhir yang mendapat penerimaan dari hampir semua kalangan dan menorehkan perubahan besar dalam kesadaran religius dunia Yahudi. Latihan-latihan khusus dalam Kabbalah hanya diperuntukkan bagi sedikit orang yang telah dipersiapkan untuk itu, tetapi ide-idenya—dan konsepsi ketuhanannya—menjadi ungkapan standar ajaran Yahudi.

Untuk memberi apresiasi yang layak bagi visi baru tentang Tuhan ini, kita harus memahami bahwa mitos-mitos tersebut tidak untuk dipahami secara harfiah. Kaum Kabbalis Safed menyadari bahwa tamsil yang mereka pakai memang sangat berani dan mereka selalu memagarinya dengan ungkapan-ungkapan semacam “seolah-olah” atau “anggaplah demikian”. Akan tetapi, setiap pembicaraan tentang Tuhan senantiasa bersifat problematik, tak terkecuali doktrin biblikal tentang penciptaan alam. Kaum Kabbalis menemukan kesulitan yang sama seperti yang juga pernah dirasakan oleh para faylasuf. Keduanya menerima metafora emanasi Platonis, yang melibatkan Tuhan dengan alam yang secara abadi mengalir darinya. Para nabi telah menekankan kesucian dan keterpisahan Tuhan dari alam, tetapi *Zohar* menyatakan bahwa alam *sefiroth* Tuhan mencakup seluruh realitas. Bagaimana mungkin dia terpisah dari alam jika dia adalah semua di dalam semua? Moses ben Jacob Cordovero dari Safed (1522-1570) melihat paradoks ini dengan jelas dan berupaya membahasnya. Di dalam teologinya, Tuhan En Sof tidak lagi merupakan Tuhan Tertinggi yang tidak bisa dipahami, melainkan merupakan pemikiran tentang dunia: dia menyatu dengan semua makhluk dalam keadaan Platonis ideal mereka, tetapi terpisah dari wujud material mereka di dunia yang cacat: “Karena semua yang ada terkandung di dalam eksistensinya, [Tuhan] meliputi semua eksistensi,” demikian dia menjelaskan, “substansinya hadir di dalam *sefiroth*nya dan Dia Sendiri adalah segala sesuatu, tak ada sesuatu pun yang ada di luar dirinya.”<sup>5</sup> Pandangan ini sangat dekat dengan monisme Ibn Al-Arabi dan Mulla Shadra.

Akan tetapi, Isaac Luria (1534-1572), pahlawan dan orang suci Kabbalisme Safed, mencoba menjelaskan paradoks transendensi dan imanensi ilahi secara lebih lengkap dengan salah satu ide paling mencengangkan yang pernah diformulasikan tentang Tuhan. Kebanyakan mistikus Yahudi enggan untuk membicarakan pengalaman mereka tentang Tuhan. Salah satu kontradiksi dari spiritualitas jenis ini adalah bahwa para mistikus menyatakan pengalaman mereka tak terucapkan, tetapi banyak yang bersedia untuk menuliskannya. Namun, para Kabbalis sangat waspada tentang ini. Luria merupakan Zaddikim, atau orang suci, pertama yang berhasil memikat pengikut ke aliran mistisisme yang dikembangkannya dengan menggunakan karisma pribadinya. Dia bukanlah seorang penulis, dan pengetahuan kita mengenai sistem Kabbalistiknya didasarkan pada percakapan yang direkam oleh muridnya Hayyim Vital (1542-1620), dalam risalah *Etz Hayim* (Pohon Kehidupan), dan Joseph ibn Tabul, yang karya manuskripnya baru diterbitkan pada tahun 1921.

Luria menghadapi pertanyaan yang telah mengusik kaum monoteis selama berabad-abad: bagaimana mungkin Tuhan yang sempurna dan tak terbatas telah menciptakan sebuah dunia yang terbatas dan sarat dengan kejahatan? Dari mana kejahatan itu berasal? Luria menemukan jawabannya dengan cara membayangkan apa yang terjadi *sebelum* emanasi *sefiroth*, ketika En Sof telah mengalihkan dirinya sendiri ke dalam introspeksi yang sublim. Demi menyediakan ruang bagi dunia, demikian Luria menduga, En Sof, seolah-olah, mengosongkan sebuah kawasan di dalam dirinya sendiri. Dalam tindakan “pengerutan” atau “penarikan diri” (*tsimtsum*) ini, Tuhan telah menciptakan sebuah tempat yang dia tidak berada di dalamnya, sebuah ruang kosong yang dapat diisinya melalui proses pewahyuan diri dan penciptaan yang terjadi secara serempak. Ini merupakan upaya yang sangat berani dalam mengilustrasikan doktrin penciptaan *ex nihilo* yang sulit: tindakan paling awal dari En Sof adalah “pengucilan sebagian dirinya atas kehendaknya sendiri”. Dia telah, seolah-olah, turun lebih jauh ke dalam wujudnya sendiri dan menetapkan suatu batasan pada dirinya sendiri. Ini adalah sebuah ide yang tidak berbeda dengan *kenosis* primordial yang pernah dibayangkan oleh orang Kristen di dalam Trinitas, yakni ketika Tuhan mengosongkan diri ke dalam Putranya melalui tindakan ekspresi diri. Bagi kaum Kabbalis abad keenam belas, *tsimtsum* pada dasarnya

merupakan simbol keterusiran, yang mendasari struktur seluruh eksistensi tercipta dan telah dialami oleh En Sof sendiri.

“Ruang kosong” yang diciptakan oleh penarikan diri Tuhan dikonsepsikan sebagai sebuah lingkaran yang dikelilingi oleh En Sof di semua sisinya. Ini adalah *tohu u-bohu*, yakni bumi tak berbentuk yang disebutkan di dalam Kitab Kejadian. Sebelum pengerutan *tsimtsum*, berbagai “kuasa” Tuhan (yang kemudian menjadi *sefiroth*) berpadu secara harmonis, tak terbedakan satu sama lain. Ampunan (Hesed) Tuhan dan Pengadilannya yang tegas (Din) hadir di dalam Tuhan dengan keselarasan sempurna. Namun selama proses *tsimtsum*, En Sof memisahkan Din dari sifat-sifatnya yang lain dan memasukkannya ke ruang yang telah dikosongkannya. Dengan demikian, *tsimtsum* bukan sekadar tindakan pengosongan diri karena cinta, tetapi bisa dipandang sebagai semacam pembasuhan ilahi: Tuhan telah menghilangkan Kemurkaan (yang dipandang *Zohar* sebagai akar kejahatan) dari wujud terdalamnya. Tindakan pertamanya, dengan demikian, memperlihatkan kekerasan dan ketegasan kepada dirinya sendiri. Kini, setelah terpisah dari Hesed dan sifat-sifat Tuhan yang lain, Din berpotensi untuk menjadi destruktif. Namun, En Sof tidak sepenuhnya meninggalkan ruang kosong itu. Suatu “garis tipis” cahaya ilahi menembus lingkaran ini, dengan mengambil bentuk berupa apa yang disebut *Zohar* sebagai Adam Kadmon, Manusia Pertama. Kemudian muncul emanasi dari *sefiroth*, walaupun ini tidak persis seperti yang dituturkan di dalam *Zohar*. Luria mengajarkan bahwa *sefiroth* telah terbentuk di dalam Adam Kadmon: ketiga *sefiroth* tertinggi—Kether (Mahkota), Hokhmah (Kebijaksanaan), dan Binah (Kecerdasan)—memancar dari “hidung”, “telinga”, dan “mulut”nya. Namun kemudian, terjadi bencana, yang oleh Luria disebut “pemecahan tabung” (*Shevirath Ha-Kelim*). *Sefiroth* perlu disimpan dalam bungkus atau “tabung” khusus untuk membedakan dan memisahkan mereka satu sama lain dan mencegah mereka untuk bergabung kembali ke dalam kesatuan asalnya. “Tabung” atau “pipa-pipa” ini bukanlah sesuatu yang bersifat material, tentu saja, tetapi terbuat dari sejenis cahaya tebal yang berfungsi sebagai “pelindung” (*kelipoth*) bagi cahaya *sefiroth* yang lebih murni. Tatkala ketiga *sefiroth* tertinggi memancar dari Adam Kadmon, tabung-tabung itu telah berfungsi secara sempurna. Akan tetapi, tatkala enam *sefiroth* berikutnya memancar dari “mata”nya, tabung-tabung tersebut tak cukup kuat untuk menampung cahaya ilahi dan akhirnya bobol. Akibatnya,



cahaya menghambur keluar. Beberapa di antaranya naik ke atas dan kembali kepada Tuhan Tertinggi, namun sebagian “percikan api” ilahi jatuh ke bumi yang kosong dan terperangkap di dalam kekacauan. Sejak saat itu, tak ada lagi yang berada pada tempatnya semula. Bahkan, ketiga *sefiroth* tertinggi jatuh ke tataran yang lebih rendah sebagai akibat dari bencana tersebut. Harmoni asal telah runtuh dan percikan api Tuhan melesap ke bumi tak berbentuk, *tohu u-bohu*, terasing dari Tuhan Tertinggi.

Mitos aneh ini mengingatkan kembali pada mitos-mitos Gnostis terdahulu tentang dislokasi primordial. Mitos ini juga mengungkapkan ketegangan yang terdapat dalam seluruh proses penciptaan, yang lebih dekat dengan konsep ledakan Besar para ilmuwan modern daripada dengan urutan tertib yang digambarkan Kitab Kejadian. Tidak mudah bagi En Sof untuk muncul dari keadaan tersembunyinya: itu hanya bisa dilakukannya secara coba-coba. Dalam Talmud, para rabi menemukan gagasan yang sama. Mereka mengatakan bahwa Tuhan telah menciptakan dunia-dunia lain dan menghancurkannya sebelum menciptakan dunia yang ini. Namun, tidak semuanya hilang. Sebagian Kabbalis membandingkan “pemecahan” (*Shevirath*) ini dengan retaknya telur yang akan menetas atau merekahnya benih yang akan tumbuh. Kehancuran ini merupakan pendahuluan bagi sebuah ciptaan baru. Meskipun segalanya tampak tidak teratur, En Sof akan menghadirkan kehidupan baru dari kekacauan yang nyata ini melalui proses *Tikkun* atau reintegrasi.

Setelah bencana, arus cahaya baru memancar dari En Sof dan menembus “kening” Adam Kadmon. Kali ini, *sefiroth* disusun kembali ke dalam konfigurasi baru, tidak lagi sebagai aspek-aspek umum tentang Tuhan. Masing-masingnya menjadi “Wajah” (*parzuf*) yang mengungkapkan seluruh personalitas Tuhan, dengan ciri-ciri yang khas, hampir seperti tiga *personae* Trinitas. Luria berupaya menemukan cara baru untuk mengungkapkan ide Kabbalistik lama tentang Tuhan yang tak terjangkau melahirkan dirinya sendiri sebagai sesosok manusia. Dalam proses *Tikkun*, Luria memakai simbolisme kehamilan, kelahiran, dan pertumbuhan seorang manusia untuk menggambarkan evolusi serupa yang terjadi di dalam Tuhan. Evolusi ini sangat rumit dan barangkali jalan terbaik untuk menjelaskannya adalah secara diagramatik. Dalam reintegrasi *Tikkun*, Tuhan memulihkan

ketertiban dengan mengelompokkan kembali kesepuluh *sefiroth* menjadi lima “Wajah” (*parzufim*) dalam urutan berikut:

1. Kether (Mahkota), *sefirah* tertinggi, yang disebut *Zohar* sebagai “Tiada”, menjadi *parzuf* pertama, dinamakan “Arik” Anpin: Yang Melahirkan.
2. Hokhmah (Kebijaksanaan) menjadi *parzuf* kedua, disebut Abba: Bapak.
3. Binah (Kecerdasan) menjadi *parzuf* ketiga, disebut Ima: Ibu.
4. Din (Keputusan); Hesed (Ampunan); Rakhamim (Kasih Sayang); Netsakh (Kesabaran); Hod (Keperkasaan); Yesod (Pendirian); semua menjadi *parzuf* keempat, disebut Zeir Anpin: Yang Tak Sabar. Pasangannya adalah:
5. *Sefiroth* terakhir, disebut Malkuth (Kerajaan) atau Shekinah: menjadi *parzuf* kelima, yang disebut Nuqrah de Zeir: Wanita Zeir.

Simbolisme seksual merupakan upaya berani untuk menggambarkan penyatuan kembali *sefiroth*, yang akan memulihkan keterputusan yang terjadi ketika tabung-tabung bobol dan mengembalikan harmoni asal. Kedua “pasangan”—Abba dan Ima, Zeir dan Nuqrah—berpadu dalam *ziwwug* (pembuahan), dan perkawinan antara unsur lelaki dan perempuan di dalam Tuhan menyimbolkan ketertiban yang telah dipulihkan. Kaum Kabbalis tak henti-hentinya memperingatkan para pembacanya untuk tidak memahami hal ini secara harfiah. Ini merupakan fiksi yang dirancang untuk merujuk pada proses integrasi yang tidak bisa digambarkan dalam terma yang jelas dan rasional dan untuk menetralkan tamsil yang terlalu maskulin tentang Tuhan. Penyelamatan yang dibayangkan kaum mistik tidak bergantung pada peristiwa-peristiwa historis seperti kedatangan Mesiah, tetapi merupakan proses yang harus dijalani Tuhan sendiri. Rencana awal Tuhan adalah menjadikan manusia sebagai penolongnya dalam proses penebusan percikan ilahi yang terserak dan terperangkap di dalam kekacauan pada saat Pemecahan Tabung. Namun, Adam telah melakukan dosa ketika berada di Taman Firdaus. Seandainya itu tidak terjadi, harmoni asal akan kembali pulih dan keterasingan ilahi akan berakhir pada hari Sabtu pertama. Akan tetapi, kejatuhan Adam mengulangi bencana primal Pemecahan Tabung. Tatanan makhluk tercampak, cahaya ilahi di dalam jiwanya terserak keluar dan terperjara di dalam materi. Sebagai akibatnya,

Tuhan mengembangkan rencana yang lain. Dia memilih Israel untuk menjadi penolongnya dalam perjuangan demi meraih kedaulatan dan kendali. Meskipun Israel, sebagaimana percikan api ilahi itu sendiri, terserak di berbagai diaspora yang kejam dan tak bertuhan, orang Yahudi memiliki misi istimewa. Selama percikan ilahi terpisah dan tersesat di dalam materi, Tuhan menjadi tidak sempurna. Dengan menaati Taurat secara saksama dan tekun dalam berdoa, setiap orang Yahudi dapat membantu mengembalikan percikan itu ke sumber ilahinya dan dengan demikian menyelamatkan dunia. Dalam visi penyelamatan ini, Tuhan tidak turun kepada manusia namun, sebagaimana selalu diyakini oleh orang Yahudi, Tuhan sebenarnya bergantung pada umat manusia. Orang Yahudi memiliki hak istimewa untuk membantu membentuk kembali Tuhan dan memperbaruinya.

Luria memberi makna baru pada gambaran awal tentang keterasingan Shekinah. Dapat diingat kembali bahwa di dalam Talmud, para rabi melihat Shekinah secara sukarela pergi ke pengasingan bersama kaum Yahudi setelah peristiwa penghancuran Kuil. *Zohar* telah mengidentifikasi Shekinah sebagai *sefirah* terakhir dan menjadikannya sebagai aspek feminin Tuhan. Di dalam mitos Luria, Shekinah jatuh bersama *sefiroth* lain ketika Tabung-tabung terpecah. Dalam tahap pertama *Tikkun*, Shekinah menjadi Nuqrah dan melalui perkawinan dengan Zeir (enam *sefiroth* “Tengah”), dia nyaris berhasil dipadukan kembali ke alam ilahi. Namun ketika Adam melakukan dosa, Shekinah jatuh sekali lagi dan terasing dari Tuhan Tertinggi.

Luria hampir pasti tidak pernah bersentuhan dengan tulisan-tulisan kaum Kristen Gnostik yang telah mengembangkan mitologi yang sangat mirip. Dia secara spontan menggunakan mitos kuno tentang keterasingan dan kejatuhan untuk menjawab kebutuhan kondisi tragis abad keenam belas. Kisah tentang kopulasi ilahi dan dewi-dewi yang terusir telah ditolak oleh kaum Yahudi periode biblikal, ketika mereka mengembangkan doktrin tentang Tuhan Yang Esa. Keterkaitannya dengan paganisme dan keberhalaan tentu secara logis tak disenangi orang-orang Sephardim. Akan tetapi, mitologi Luria disambut hangat oleh kaum Yahudi di Persia hingga Inggris, Jerman hingga Polandia, Italia hingga Afrika Utara, Belanda hingga Yaman; jika diungkapkan dalam terma Yahudi, mitologi itu mampu

menyentuh sebuah perasaan yang terpendam dan memberi harapan baru di tengah keputusasaan. Mitologi itu membuat orang-orang Yahudi bisa mempercayai bahwa di tengah keadaan mengenaskan yang menimpa sebagian besar mereka, masih dapat ditemukan sebuah arti dan tujuan akhir.

Orang Yahudi dapat mengakhiri keterasingan Shekinah. Dengan cara menunaikan *mitzvot*, mereka dapat membangun kembali Tuhan mereka. Adalah menarik untuk membandingkan mitos ini dengan teologi Protestan yang diciptakan Luther dan Calvin di Eropa pada masa yang sama. Kedua pembaru Protestan ini mengajarkan tentang kedaulatan mutlak Tuhan: dalam teologi mereka, seperti yang akan kita saksikan, manusia sama sekali tak bisa berkontribusi terhadap penyelamatan diri mereka sendiri. Akan tetapi, Luria menyebarkan doktrin tentang kerja: Tuhan membutuhkan manusia dan akan menjadi kurang sempurna tanpa doa dan amal baik mereka. Di tengah tragedi yang menimpa kaum Yahudi di Eropa, mereka mampu untuk bersikap lebih optimis tentang kemanusiaan dibanding orang Protestan. Luria memandang misi *Tikkun* dalam cara yang kontemplatif. Ketika Kristen Eropa—Katolik maupun Protestan—merumuskan semakin banyak dogma, Luria justru membangkitkan teknik-teknik mistikal Abraham Abulafia untuk membantu kaum Yahudi melampaui bentuk aktivitas intelektual ini dan menanamkan kesadaran yang lebih intuitif. Penyusunan ulang huruf-huruf dari Nama Tuhan, dalam spiritualitas Abulafia, telah mengingatkan kaum Kabbalis bahwa arti kata “Tuhan” tidak bisa secara memadai disampaikan oleh bahasa manusia. Dalam mitologi Luria, ini juga melambangkan restrukturisasi dan perumusan ulang konsep ketuhanan. Hayyim Vital menggambarkan pengaruh emosional yang sangat besar dalam disiplin-disiplin yang dianjurkan Luria: melalui pemisahan diri dari pengalaman normal keseharian—dengan tetap terjaga ketika orang lain tidur lelap, berpuasa di saat orang lain makan, mengasingkan diri untuk sementara—seorang Kabbalis dapat memusatkan pikirannya pada “kata-kata” aneh yang tidak ada kaitannya dengan bahasa biasa. Dia akan merasa berada di sebuah dunia yang lain, gemetar dan berguncang seakan-akan ditaklukkan oleh kekuatan yang berasal dari luar dirinya.

Namun, di sini tidak terdapat ancaman yang mencemaskan. Luria mengajarkan bahwa seorang Kabbalis harus menenangkan pikiran sebelum memulai latihan-latihan spiritualnya. Kebahagiaan dan kegembiraan itu

penting: tak boleh ada rasa tercekam atau penyesalan, rasa bersalah atau cemas dalam pelaksanaannya. Vital mengajarkan bahwa Shekinah tidak dapat tinggal di sebuah tempat yang berisi kesedihan dan penderitaan—suatu gagasan telah yang kita lihat berakar di dalam Talmud. Kesedihan terbit dari kekuatan jahat di dalam dunia, sedangkan kegembiraan mampu membuat seorang Kabbalis mencintai Tuhan dan melingkupinya. Di dalam hati seorang Kabbalis tak boleh ada kemarahan terhadap siapa pun—bahkan terhadap *goyim*. Luria menyamakan kemarahan dengan keberhalaan, sebab seorang yang marah berarti ditaklukkan oleh suatu “dewa asing”. Memang mudah untuk melontarkan kritik terhadap mistisisme Lurianis. Seperti yang dikemukakan oleh Gershom Scholem, misteri Tuhan En Sof, yang digambarkan sangat kuat di dalam *Zohar*, bisa terhapus di dalam drama *tsimtsum*, Pemecahan Tabung, dan *Tikkun*.<sup>6</sup> Pada bab berikut, akan kita saksikan bahwa mistisisme ini berkontribusi terhadap episode yang membawa bencana dan memalukan dalam sejarah Yahudi. Sekalipun demikian, konsepsi ketuhanan Luria telah mampu menolong orang-orang Yahudi menanamkan semangat kegembiraan dan kebaikan, serta pandangan positif tentang kemanusiaan pada saat rasa bersalah dan kemarahan kaum Yahudi telah membuat banyak di antara mereka berputus asa dan kehilangan kepercayaan untuk tetap hidup.

Orang Kristen Eropa tidak mampu menghasilkan spiritualitas positif semacam itu. Mereka juga telah mengalami bencana historis yang tidak bisa dilipur oleh agama filosofis kaum skolastik. Wabah hitam tahun 1348, kejatuhan Konstantinopel pada 1453, skandal eklesiastikal Avignon Captivity (1334-42), dan Perpecahan Besar (1378-1417) telah menampakkan dengan jelas ketakberdayaan kondisi manusia dan menjatuhkan reputasi gereja. Manusia tampaknya tidak mampu melepaskan dirinya sendiri dari nasib yang menakutkan tanpa pertolongan Tuhan. Oleh karena itu, selama abad keempat belas dan kelima belas, para teolog semacam Duns Scotus dari Oxford (1265-1308)—jangan disamakan dengan Duns Scotus Erigena—dan teolog Prancis Jean de Gerson (1363-1429) menekankan kedaulatan Tuhan, yang mengendalikan urusan manusia sekeras seorang penguasa absolut. Manusia tak bisa berkontribusi apa pun bagi penyelamatan diri mereka sendiri; perbuatan baik tidak memiliki nilai kebaikan dalam dirinya sendiri, tetapi hanya karena Tuhan telah secara murah hati telah menetapkan sebagai kebaikan. Namun demikian,

selama beberapa abad ini juga terjadi pergeseran penekanan. Gerson sendiri adalah seorang mistikus yang percaya bahwa lebih baik “berpegang teguh kepada cinta Tuhan tanpa banyak bertanya” daripada “berusaha memahami hakikat Tuhan melalui nalar yang didasarkan pada iman sejati”.<sup>7</sup> Mistisisme sedang naik daun di Eropa selama abad keempat belas, seperti yang telah kita saksikan, dan orang-orang mulai mengapresiasi bahwa akal tidak mampu menjelaskan misteri yang mereka sebut “Tuhan”. Seperti yang dikatakan oleh Thomas à Kempis di dalam *The Imitation of Christ*:

Apa manfaatnya memperdalam pembahasan tentang Trinitas, jika engkau tak punya kerendahan hati dan karena itu menyusahkan Trinitas ... aku lebih baik bertobat daripada mampu mendefinisikannya. Seandainya hatimu telah menguasai seluruh isi Alkitab, dan semua ajaran para filosof, bisakah semua itu menolongmu tanpa rahmat dan cinta Tuhan?<sup>8</sup>

*The Imitation of Christ*, dengan religiositasnya yang agak muram, menjadi salah satu buku klasik spiritual terpopuler di Barat. Selama abad-abad ini, peribadatan semakin berpusat pada Yesus sebagai manusia. Praktik perenungan tahap-tahap penyaliban terkonsentrasi pada perincian partikular derita dan sengsara fisik Yesus. Beberapa meditasi abad keempat belas yang ditulis oleh pengarang anonim mengajarkan kepada pembaca bahwa ketika bangun di pagi hari, setelah semalam suntuk merenungi Jamuan Terakhir, matanya harus masih merah karena menangis. Segera setelah itu dia harus mulai merenungkan pengadilan Yesus dan mengikuti langkahnya hingga ke Kalvari, jam demi jam. Pembaca diajak untuk membayangkan dirinya memohon kepada pihak berwenang untuk menyelamatkan nyawa Yesus, duduk bersamanya di dalam penjara, dan mencium tangan dan kakinya yang dirantai.<sup>9</sup> Dalam kegiatan yang suram ini, tak banyak penekanan pada soal Kebangkitan, tetapi lebih pada kemanusiaan Yesus yang rentan. Emosi yang kuat dan apa yang mengejutkan pembaca modern sebagai keingintahuan yang tidak wajar menjadi ciri sebagian besar deskripsi ini. Bahkan, mistikus besar Bridget dari Swedia atau Julian dari Norwich berspekulasi dengan perincian dramatis tentang keadaan fisik Yesus:

Kulihat wajahnya yang halus, kering, tanpa darah, dan pucat karena kematian. Dia menjadi semakin pucat, mati, dan tak bernyawa. Lalu, jasad itu berubah membiru, dan lambat laun berubah menjadi biru pucat seperti daging yang berada di ambang kebusukan. Bagiku, kebahagiaannya terpancar terutama

melalui wajahnya yang diberkati, dan lebih khusus lagi melalui bibirnya. Di sana juga aku melihat empat warna yang sama, walaupun sebelumnya, seperti kusaksikan sendiri, dia tampak segar, merekah, dan indah. Sungguh menyedihkan melihatnya berubah seiring kematiannya. Cuping hidungnya juga layu dan mengering di depan mataku, dan tubuhnya yang terkasih menjadi hitam dan cokelat karena mengering di dalam kematian.<sup>10</sup>

Perincian ini mengingatkan kita pada patung-patung salib Jerman abad keempat belas dengan bentuk badan meliuk lemah dan berlumur darah yang mencapai puncaknya, tentu saja, pada karya Matthias Grünewald (1480-1528). Julian mampu menatap jauh ke dalam hakikat Tuhan: dia menggambarkan Trinitas hidup di dalam jiwa dan bukan sebagai realitas yang berada “di luar sana”, bagaikan seorang mistikus sejati. Akan tetapi, daya konsentrasi Barat terhadap manusia Yesus tampaknya terlalu kuat untuk dibendung. Selama abad keempat belas dan kelima belas, orang Eropa malah menjadikan manusia lain, bukannya Tuhan, sebagai pusat kehidupan spiritual mereka. Kultus Abad Pertengahan terhadap Maria dan orang-orang suci meningkat seiring dengan tumbuhnya kesetiaan terhadap manusia Yesus. Antusiasme terhadap benda-benda keramat dan tempat-tempat suci juga telah mengalihkan perhatian orang Kristen Barat dari sesuatu yang lebih penting. Mereka justru semakin menjauhkan perhatian mereka dari Tuhan.

Sisi gelap spirit Barat semakin jelas selama era Renaisans. Para filosof dan humanis era Renaisans sangat kritis terhadap banyak aspek keberagamaan Abad Pertengahan. Mereka sangat tidak menyukai spekulasi musykil kaum skolastik yang, menurut mereka, telah membuat Tuhan menjadi asing dan membosankan. Sebagai gantinya, mereka ingin kembali kepada sumber-sumber keimanan, khususnya kepada St. Agustinus. Orang Abad Pertengahan menghormati Agustinus sebagai teolog. Akan tetapi, ketika kaum humanis membaca *Confessions*, mereka mendapati Agustinus sebagai seorang manusia biasa yang tengah berada dalam pencarian pribadi. Menurut mereka, Kristen bukanlah sekumpulan doktrin tetapi sebuah pengalaman. Lorenzo Valla (1407-57) menekankan kesia-siaan pencampuran dogma suci dengan “liku-liku dialektika” dan “perdebatan metafisik.”<sup>11</sup> “kesia-siaan” ini telah dicela oleh St. Paulus sendiri. Francesco Petrarch (1304-74) mengemukakan bahwa “teologi adalah puisi

aktual, puisi tentang Tuhan,” yang menjadi efektif bukan karena “telah membuktikan” sesuatu melainkan karena langsung menembus hati.<sup>12</sup> Kaum humanis telah menemukan kembali martabat manusia, tetapi ini tidak membuat mereka mengingkari Tuhan: alih-alih, sebagai manusia sejati di masanya, mereka menekankan kemanusiaan Tuhan yang telah menjadi manusia. Namun demikian, bahaya klasik itu ternyata masih tetap ada. Orang-orang di zaman Renaisans amat menyadari kerapuhan pengetahuan kita dan juga menaruh simpati terhadap rasa berdosa Agustinus yang akut. Seperti yang dikatakan oleh Petrarch:

Telah berkali-kali aku merenungkan kesengsaraan dan kematianku sendiri; dengan linangan air mata, aku berusaha mencuci semua dosaku agar aku bisa membicarakannya tanpa menangis, namun hingga kini semuanya sia-sia. Sesungguhnya Tuhan adalah yang terbaik: aku adalah terburuk.<sup>13</sup>

Dengan demikian, terdapat jurang yang jauh antara manusia dengan Tuhan: Coluccio Salutati (1331-1406) dan Leonardo Bruni (1369-1444) pun memandang Tuhan sebagai sangat transenden dan tak terjangkau oleh pikiran manusia.

Sungguhpun demikian, filosof dan pastor Jerman, Nicholas dari Cusa (140-164), lebih yakin akan kemampuan kita untuk memahami Tuhan. Dia sangat tertarik pada sains baru, yang menurutnya, akan membantu kita memahami misteri Trinitas. Matematika, misalnya, yang hanya berurusan dengan abstraksi-abstraksi murni, bisa memberikan kepastian yang mustahil dalam disiplin ilmu yang lain. Gagasan matematis tentang “yang maksimum” dan “yang minimum” jelas saling bertentangan, namun pada kenyataannya dapat secara logis dipandang identik. “Perpaduan dua kutub yang berlawanan” ini mengandung gagasan tentang Tuhan: gagasan tentang “yang maksimum” mencakup segala sesuatu; ia mengimplikasikan pandangan tentang kesatuan dan kepastian yang secara langsung mengarah kepada Tuhan. Kemudian, garis *maksimum* bukanlah segitiga, lingkaran, atau bidang, tetapi gabungan ketiganya: kesatuan dari hal-hal yang berlawanan juga merupakan sebuah Trinitas. Akan tetapi, pembuktian cerdas dari Nicholas ini tidak memiliki banyak nilai religius. Pembuktian ini mereduksi ide tentang Tuhan menjadi sebuah teka-teki logika. Akan tetapi, keyakinannya bahwa “Tuhan mencakup segala sesuatu, bahkan yang



kontradiksi”<sup>14</sup> mirip dengan persepsi Ortodoks Yunani bahwa semua teologi yang benar mestilah bersifat paradoks. Ketika menulis sebagai seorang guru spiritual, bukan sebagai filosof dan matematikawan, Nicholas menyadari bahwa seorang Kristen harus “mencampakkan segala sesuatu” jika dia bermaksud mendekati Tuhan, dan bahkan “meninggalkan akal” untuk melampaui semua indra dan nalar. Wajah Tuhan tetap tersembunyi dalam “rahasia dan keheningan mistik”.<sup>15</sup>

Pandangan-pandangan baru era Renaisans tidak bisa menjawab ketakutan lebih mendalam yang, sebagaimana Tuhan, berada di luar jangkauan akal. Tak lama berselang setelah kematian Nicholas, tersebar ketakutan yang mencekam di negeri asalnya, Jerman, dan di seluruh Eropa. Pada 1484, Paus Innocent VIII menerbitkan *Summa Desiderantes*, yang menandai awal dari kegilaan terhadap sihir yang merebak secara sporadis di seluruh Eropa selama abad keenam belas dan ketujuh belas di kalangan komunitas Protestan maupun Katolik. Peristiwa ini kembali menyingkapkan sisi gelap spirit Barat. Selama penyiksaan terselubung ini, ribuan pria dan wanita disiksa dengan kejam hingga mereka mengaku telah melakukan kejahatan yang mencengangkan. Mereka dikatakan telah berhubungan kelamin dengan setan-setan, terbang ribuan mil di angkasa untuk ikut serta dalam pesta-pesta orgi yang menyembah setan, bukannya Tuhan, di dalam Misa yang cabul. Kini, kita mengetahui bahwa sihir itu tidak ada, tetapi kegilaan itu mewakili fantasi kolektif yang sama-sama diyakini oleh para Inkuisitor yang terpelajar maupun para korbannya yang malang. Mereka mengimpikan hal-hal semacam itu dan dengan mudah terbujuk untuk meyakini bahwa hal itu memang betul-betul ada. Fantasi itu terkait dengan anti-Semitisme dan kecemasan seksual yang mendalam. Setan muncul sebagai bayangan Tuhan yang baik dan berkuasa, namun mustahil untuk didekati. Ini tidak terjadi di dalam agama-agama ketuhanan lainnya. Al-Quran, misalnya, telah menyatakan dengan jelas bahwa setan akan diampuni di hari Kiamat. Beberapa di antara kaum sufi mengklaim bahwa setan terusir dari surga karena mencintai Tuhan melebihi malaikat-malaikat yang lain. Tuhan telah memerintahkan setan untuk bersujud kepada Adam pada hari penciptaan, tetapi setan menolak karena berkeyakinan bahwa ketundukan seperti itu hanya wajib dilakukan kepada Tuhan semata. Namun di Barat, setan menjadi figur kejahatan yang tak terkendalikan. Dia sering digambarkan sebagai binatang raksasa dengan nafsu seksual tak terbendung

dan alat kelamin yang besar. Seperti dikemukakan oleh Norman Cohn dalam bukunya *Europe's Inner Demons*, potret setan seperti ini bukan hanya merupakan proyeksi ketakutan dan kecemasan terpendam. Kegilaan terhadap sihir ini juga menandai desakan pemberontakan bawah sadar terhadap agama yang represif dan Tuhan yang keras. Dalam ruang penyiksaan mereka, para Inkuisitor dan “tukang sihir” sama-sama menciptakan suatu fantasi yang merupakan pembalikan dari agama Kristen. Misa hitam menjadi sebuah upacara menakutkan, tetapi sangat memuaskan untuk menyembah setan sebagai pengganti Tuhan yang kini tampak kejam dan terlalu menakutkan untuk didekati.<sup>16</sup>

Martin Luther (1483-1546) adalah seorang yang sangat percaya pada sihir dan memandang kehidupan Kristen sebagai peperangan melawan setan. Reformasi dapat dipandang sebagai usaha untuk menjawab kecemasan ini meskipun kebanyakan Reformis tidak mengajukan satu konsepsi yang baru tentang Tuhan. Tentu saja terlalu menyederhanakan jika siklus besar perubahan keagamaan yang terjadi di Eropa selama abad keenam belas itu disebut sebagai “Reformasi”. Istilah itu mengesankan gerakan yang lebih serius dan terpadu dibandingkan dengan yang sebenarnya terjadi. Banyak Reformis—Katolik maupun Protestan—yang berusaha mengartikulasikan kesadaran keagamaan baru yang mereka rasakan dengan kuat, tetapi belum dikonseptualisasi atau dipikirkan secara sadar. Kita tidak mengetahui secara persis mengapa “Reformasi” itu terjadi: para pakar zaman sekarang memperingatkan kita untuk tidak menerima begitu saja penjelasan dalam buku teks lama. Perubahan-perubahan itu tidak sepenuhnya disebabkan oleh kebobrokan gereja, seperti yang sering diduga orang, atau karena kemerosotan semangat keagamaan. Sebaliknya, justru terdapat antusiasme keagamaan di Eropa yang mendorong orang untuk mengkritik berbagai pelanggaran yang sebelumnya dibiarkan terjadi. Semua ide aktual kaum Reformis berpangkal dari teologi Katolik Abad Pertengahan. Kebangkitan nasionalisme dan kota-kota di Jerman dan Swiss juga ikut berperan, demikian pula kesalehan dan kesadaran teologis baru di kalangan awam selama abad keenam belas. Di Eropa juga terjadi kebangkitan individualisme yang terkait dengan perubahan radikal perilaku keagamaan saat itu. Mereka tak lagi mengungkapkan keimanan mereka secara kolektif dan lahiriah, tetapi mulai menjelajahi konsekuensi batiniah agama. Semua

faktor ini berpengaruh terhadap perubahan berat dan besar yang mendorong Barat ke arah modernitas.

Sebelum konversinya, Luther nyaris berputus asa akan kemungkinan untuk menyenangkan Tuhan yang lambat laun mulai dibencinya:

Meski aku menjalani kehidupan tanpa dosa sebagai seorang biarawan, aku tetap merasa sebagai pendosa dengan kesadaran yang gelisah di hadapan Tuhan. Aku pun tak bisa percaya bahwa aku telah menyenangkannya dengan amal-amalku. Bukannya mencintai Tuhan yang akan menghukum pelaku dosa, aku justru menentangnya. Aku seorang biarawan yang baik, dan berpegang pada ordo begitu teguh sehingga jika seorang biarawan bisa naik ke surga melalui disiplin monastik, akulah sang biarawan itu. Semua rekanku di biara menjadi saksi atas hal ini ... Namun demikian, nuraniku tak mau memberi kata pasti, aku selalu ragu-ragu dan berkata, "Engkau tidak mengerjakannya dengan benar. Pertobatanmu belum cukup. Engkau sendiri mengakuinya."<sup>17</sup>

Banyak orang Kristen—Katolik maupun Protestan—pada masa sekarang masih merasakan gejala seperti ini, yang tidak bisa dihilangkan sepenuhnya oleh Reformasi. Tuhan dalam konsepsi Luther dicirikan oleh kemurkaan. Tak ada pendeta, nabi, atau pemazmur yang mampu menanggung kemurkaan Tuhan. Tak ada gunanya mencoba "mengusahakan yang terbaik". Karena Tuhan itu abadi dan mahakuasa, maka "kemurkaan dan kemarahannya terhadap pendosa yang memperturukkan hawa nafsunya juga tak terukur dan tak terbatas".<sup>18</sup> Kehendaknya sudah menjadi takdir. Kepatuhan pada hukum Tuhan atau aturan-aturan ordo keagamaan tidak bisa menyelamatkan kita. Bahkan, hukum itu hanya dapat menimbulkan rasa bersalah dan teror, karena memperlihatkan ketidaklayakan kita. Alih-alih membawa pesan tentang harapan, hukum itu mengungkapkan "kemurkaan Tuhan, dosa, kematian, kutukan dalam tatapan Tuhan".<sup>19</sup>

Terobosan pribadi Luther muncul ketika dia merumuskan doktrinnya tentang justifikasi. Manusia tidak bisa menyelamatkan dirinya sendiri. Tuhanlah yang menyediakan segala yang dibutuhkan untuk "justifikasi"—pemulihan hubungan antara si pendosa dan Tuhan. Tuhan aktif sedangkan manusia pasif. "Amal baik" dan ketaatan kita pada hukum bukanlah *penyebab* dari justifikasi kita, tetapi hanya merupakan hasilnya. Kita

mampu menunaikan ajaran agama hanya karena Tuhan telah menolong kita. Inilah apa yang dimaksud Paulus dengan frase “justifikasi oleh keimanan”. Tidak ada yang baru dalam teori Luther: Ini telah menjadi pandangan umum di Eropa sejak permulaan abad keempat belas. Namun, begitu Luther memahaminya dan menjadikannya sebagai pandangannya sendiri, dia merasa kecemasannya berhasil dihilangkan. Penyingkapan yang terjadi “membuatku merasa seperti terlahir kembali, dan seakan-akan aku telah memasuki gerbang terbuka menuju surga”.<sup>20</sup>

Sungguhpun demikian, dia tetap sangat pesimistik terhadap watak manusia. Pada tahun 1520, dia mengembangkan apa yang disebutnya sebagai Teologi Salib. Dia mengambil frase itu dari Paulus, yang berkata kepada jemaat di Korintus bahwa salib Kristus telah membuktikan “yang bodoh dari Allah lebih besar hikmatnya daripada manusia dan yang lemah dari Allah lebih kuat daripada manusia”.<sup>21</sup> Tuhan menjustifikasi “pendosa” yang, menurut standar kemanusiaan murni, hanya layak untuk dihukum. Kekuatan Tuhan terungkap dalam apa yang dianggap sebagai kelemahan dalam pandangan manusia. Jika Luria mengajarkan para Kabbalisnya bahwa Tuhan hanya bisa ditemukan di dalam kebahagiaan dan ketenteraman, Luther mengatakan bahwa “Tuhan hanya bisa ditemukan di dalam penderitaan dan Salib.”<sup>22</sup> Dari pendapat ini, dia mengembangkan polemik menentang skolastisisme. Dia membedakan antara teolog palsu, yang memamerkan kecerdasan manusia dan “memandang apa-apa yang gaib dari Tuhan seakan-akan bisa dipersepsikan dengan jelas”, dari teolog sejati yang “memahami apa-apa yang terlihat dan berwujud dari Tuhan melalui penderitaan dan Salib”.<sup>23</sup> Doktrin Trinitas dan Inkarnasi tampaknya meragukan jika dilihat dari cara perumusannya oleh para Bapa gereja; kompleksitasnya menyiratkan “teologi kemuliaan” yang palsu.<sup>24</sup> Namun, Luther tetap setia pada ortodoksi Nicaea, Efesus, dan Chalcedon. Bahkan, teorinya tentang justifikasi bersandar kepada keilahian Kristus dan status Trinitariannya. Doktrin-doktrin tradisional tentang Tuhan ini sudah mengakar terlalu kuat di dalam pengalaman Kristen sehingga sulit bagi Luther maupun Calvin untuk mengutakatiknya. Akan tetapi, Luther menolak formulasi rumit para teolog palsu. “Apa masalahnya buat saya?” tanyanya, ketika dia berhadapan dengan doktrin-doktrin Kristologis yang kompleks, yang perlu diketahuinya hanyalah apakah Kristus betul-betul merupakan Penyelamat bagi dirinya.<sup>25</sup>

Luther bahkan meragukan kemungkinan untuk membuktikan keberadaan Tuhan. Satu-satunya “Tuhan” yang mungkin dideduksikan melalui argumen-argumen logis, seperti yang digunakan Thomas Aquinas, adalah Tuhan para filosof pagan. Ketika Luther mengklaim bahwa kita dijustifikasi oleh “iman”, dia sama sekali tidak memaksudkan pengadopsian gagasan yang benar tentang Tuhan. “Iman tidak membutuhkan informasi, pengetahuan, dan kepastian,” demikian dikemukakannya dalam salah satu khotbahnya, “tetapi ketundukan dan pertaruhan sukarela atas kebbaikannya yang belum pernah dirasakan, diuji, dan diketahui.”<sup>26</sup> Luther telah mendahului solusi Pascal dan Kierkegaard atas persoalan keimanan. Iman bukan berarti penegasan atas proposisi sebuah credo dan juga bukan merupakan “kepercayaan” dalam pandangan ortodoks. Sebaliknya, iman adalah lompatan di dalam kegelapan menuju realitas yang harus diyakini. Iman adalah “sejenis pengetahuan dan kegelapan yang tak bisa melihat apa-apa”.<sup>27</sup> Tuhan, menurut Luther, secara tegas melarang diskusi spekulatif tentang hakikatnya. Upaya untuk mencapai Tuhan dengan menggunakan akal saja bisa berbahaya dan menimbulkan keputusan, sebab yang akan kita temukan adalah kekuasaan, kebijaksanaan, dan keadilan Tuhan yang hanya akan mengintimidasi si pendosa. Daripada melibatkan diri dalam diskusi rasionalistik tentang Tuhan, seorang Kristen lebih baik meraup kebenaran-kebenaran yang diwahyukan dalam kitab suci dan menjadikan kebenaran itu bicara bagi dirinya sendiri. Luther memperlihatkan bagaimana cara melakukan hal ini di dalam credo yang disusunnya dalam bukunya *Small Catechism*:

Aku beriman kepada Yesus Kristus, anak Tuhan Bapa sejak semula dan juga manusia yang dilahirkan dari Perawan Maria, adalah Tuhanku; yang telah menebus aku, makhluk yang sesat dan terkutuk, dan membebaskan aku dari semua dosa, dari kematian, dan dari kekuatan setan, bukan dengan emas dan perak tetapi dengan darahnya yang suci dan berharga dan dengan penderitaan maupun kematiannya yang tulus, agar aku menjadi miliknya, hidup di bawah bimbingannya dan di dalam Kerajaannya serta mengabdikan kepadanya dalam kebenaran dan berkat abadi, bahkan ketika dia dibangkitkan dari kematian dan berkuasa hingga segenap keabadian.<sup>28</sup>

Luther dididik dalam teologi skolastik, namun kembali ke bentuk keimanan yang sederhana dan memberontak terhadap teologi abad keempat belas

yang kering dan tidak bisa melakukan apa-apa untuk menenangkan ketakutannya. Namun, Luther sendiri agak tak jelas ketika, misalnya, berusaha menjelaskan setepatnya *bagaimana* kita bisa dijustifikasi. Agustinus, pahlawan bagi Luther, telah mengajarkan bahwa kebajikan yang dilimpahkan kepada seorang pendosa bukanlah berasal dari dirinya sendiri tetapi dari Tuhan. Luther sedikit membelokkan ini. Agustinus menyatakan bahwa kebajikan ilahi ini menjadi bagian dari diri kita; Luther berkeyakinan bahwa kebajikan itu tetap berada di luar diri si pendosa, tetapi Tuhan menganggapnya *seolah-olah* merupakan bagian dari diri kita. Secara ironis, Reformasi justru membawa pada kekacauan doktrinal yang lebih besar dan penyebaran doktrin baru sebagai panji-panji berbagai sekte yang sama membingungkan dan lemahnya dengan doktrin yang ingin digantikannya.

Luther mengklaim bahwa dia telah dilahirkan kembali ketika merumuskan doktrinnya tentang justifikasi, namun pada kenyataannya kecemasannya belum sepenuhnya terhapus. Dia masih merupakan seorang yang terusik, pemaarah, dan kasar. Semua tradisi agama besar memandang bahwa batu ujian setiap spiritualitas adalah pada sejauh mana ajarannya bisa dipadukan dengan kehidupan sehari-hari. Seperti yang dikatakan oleh Buddha, setelah mengalami pencerahan, orang harus “kembali ke tempat perdagangan” dan mengamalkan kasih sayang bagi semua makhluk hidup. Rasa damai, tenteram, dan cinta kebaikan merupakan ciri semua pandangan keagamaan yang sejati. Akan tetapi, Luther adalah seorang anti-Semit yang picik, misogynis, penuh kebencian dan ketakutan terhadap seksualitas, dan berkeyakinan bahwa seluruh petani pemberontak harus ditumpas. Visinya tentang Tuhan yang pemaarah telah memenuhi dirinya dengan kemarahan pribadi, dan ada pendapat yang mengatakan bahwa karakternya yang agresif itu sangat berbahaya bagi Reformasi. Di awal kariernya sebagai seorang pembaru, banyak gagasannya yang diterima di kalangan kaum Katolik ortodoks, dan mereka mengakui bahwa gagasan itu akan memberikan vitalitas baru kepada gereja, tetapi perilaku agresif Luther telah menyebabkan gagasannya dijangkiti prasangka yang tidak perlu.<sup>29</sup>

Dalam rentang waktu yang panjang, Luther menjadi kurang penting dibandingkan John Calvin (1509-64). Reformasi Swiss dari Calvin, yang didasarkan pada ideal-ideal Renaisans dalam kadar yang lebih tinggi daripada Reformasi Luther, berpengaruh besar terhadap etos Barat yang

sedang bangkit. Pada akhir abad keenam belas, “Calvinisme” telah ditetapkan sebagai sebuah agama internasional yang, dengan baik buruknya, mampu mengubah masyarakat dan mengilhami masyarakat untuk percaya bahwa mereka bisa meraih apa pun yang mereka inginkan. Ide-ide Calvinis mengilhami revolusi Puritan di Inggris di bawah Oliver Cromwell pada 1645 dan kolonialisasi Inggris Baru pada 1620-an. Pengaruh ide-ide Luther terbatas di Jerman setelah kematiannya, tetapi pandangan Calvin tampak lebih progresif. Murid-muridnya mengembangkan ajarannya dan mempengaruhi gelombang kedua Reformasi. Seperti dicatat oleh ahli sejarah Hugh Trevor Roper, Calvinisme lebih mudah ditinggalkan oleh para pengikutnya daripada Katolik Romawi—dari sinilah asal adagium “sekali Katolik tetap Katolik”. Namun, Calvinisme membuat kesan khasnya sendiri: begitu dibuang, ia dapat diungkapkan dalam caracara sekular.<sup>30</sup> Ini khususnya berlaku di Amerika Serikat. Banyak orang Amerika yang tak lagi beriman kepada Tuhan beralih menganut etos kerja Puritan dan ajaran Calvinistik tentang keterpilihan, memandang diri mereka sebagai “bangsa terpilih” yang bendera dan idealidealnya memiliki tujuan semiliahiah. Telah kita saksikan bahwa semua agama besar dalam pengertian tertentu merupakan produk peradaban dan, lebih khusus lagi, produk kehidupan perkotaan. Agamaagama itu berkembang pada masa ketika kelas para pedagang kaya meraih kedudukan yang lebih tinggi daripada para penguasa pagan kuno dan ingin memegang kendali atas nasib mereka sendiri. Kristen versi Calvin menjadi menarik terutama bagi kalangan borjuis di kota-kota eropa yang baru berkembang, yang para penghuninya ingin menepiskan belenggu hierarki yang represif.

Seperti halnya teolog Swiss terdahulu, Huldrych Zwingli (1484-1531), Calvin tidak begitu tertarik pada dogma: perhatian utamanya adalah pada aspek-aspek sosial, politik, dan ekonomi dari agama. Dia ingin kembali kepada keberagamaan yang sederhana dan skriptural, tetapi menganut doktrin Trinitas meski dengan asal usul terminologisnya yang tidak biblikal. Seperti yang ditulisnya di dalam *The Institutes of the Christian Religion*, Tuhan telah menyatakan bahwa dia itu Satu, tetapi “dengan jelas menempatkan ini di hadapan kita dalam wujud tiga pribadi”.<sup>31</sup> Pada tahun 1553, Calvin telah mengakibatkan teolog Spanyol Michael Servetus dihukum mati karena penolakannya terhadap Trinitas. Servetus lari dari Spanyol yang Katolik dan mencari perlindungan di Jenewa, kotanya Calvin.

Dia mengklaim telah kembali kepada keimanan para rasul dan Bapa gereja perdana yang tak pernah mendengar doktrin Trinitas yang asing ini. Servetus berpendapat bahwa tak ada sesuatu pun dalam Perjanjian Baru yang bertentangan dengan monoteisme murni dari kitab-kitab suci Yahudi. Doktrin Trinitas adalah buatan manusia yang telah “mengasingkan pikiran manusia dari pengetahuan tentang Kristus yang sejati dan menghadirkan kepada kita konsep ketritunggalan Tuhan”.<sup>32</sup> Keyakinan ini juga dianut oleh dua Reformis Italia—Giorgio Blandrata (1515-1588) dan Faustus Socinus (1539-1604)—yang pindah ke Jenewa, tetapi mendapatkan bahwa teologi mereka terlalu radikal bagi Reformasi Swiss. Mereka bahkan tidak menganut pandangan Barat tradisional tentang penebusan dosa. Mereka tidak percaya bahwa manusia diselamatkan oleh kematian Kristus, tetapi hanya oleh “keimanan” atau kepercayaan mereka kepada Tuhan. Dalam bukunya *Christ the Savior*, Socinus menolak apa yang disebut dengan ortodoksi Nicaea: istilah “Anak Tuhan” bukan merupakan pernyataan tentang keilahian Yesus, melainkan sekadar memaksudkan bahwa dia dicintai secara khusus oleh Tuhan. Dia tidak mati demi menebus dosa-dosa kita, tetapi hanyalah seorang guru yang “menunjukkan dan mengajarkan jalan keselamatan”. Doktrin Trinitas itu sendiri, menurut Socinus, hanya merupakan “penyimpangan”, sebuah fiksi imajiner yang “tak dapat diterima akal” dan sebenarnya mendorong orang beriman untuk percaya pada tiga tuhan yang terpisah.<sup>33</sup> Setelah peristiwa eksekusi Servetus, Blandrata dan Socinus melarikan diri ke Polandia dan Transylvania sambil membawa agama “Unitarian” mereka.

Zwingli dan Calvin lebih bersandar pada gagasan-gagasan konvensional tentang Tuhan dan, seperti halnya Luther, menekankan kedaulatan mutlak Tuhan. Ini bukan sekadar pengakuan intelektual, melainkan merupakan hasil pengalaman pribadi yang mendalam. Pada Agustus 1519, tak lama setelah memulai kependetaannya di Zurich, Zwingli terkena wabah penyakit yang akhirnya membinasakan dua puluh lima persen penduduk kota itu. Dia merasa sangat tidak berdaya, menyadari bahwa sama sekali tak ada lagi yang bisa dia kerjakan untuk menyelamatkan dirinya sendiri. Tak terpikir olehnya untuk berdoa meminta pertolongan kepada orang-orang suci atau memohon gereja untuk memperantarai dirinya. Dia memasrahkan harapannya kepada ampunan Tuhan. Dia menulis doa singkat ini:



Lakukanlah apa yang engkau inginkan,  
Karena aku tidak kehilangan apa-apa.  
Aku adalah wahanamu  
untuk dipulihkan atau dibinasakan.<sup>34</sup>

Kepasrahannya mirip dengan cita-cita *islâm*: seperti halnya orang Yahudi dan Muslim pada tahap perkembangan yang sebanding, orang Kristen Barat tidak lagi bersedia menerima perantara. Mereka kini mengembangkan rasa tanggung jawab di hadapan Tuhan. Calvin juga mendasari agamanya yang telah direformasi pada kekuasaan mutlak Tuhan. Sayangnya, dia tidak mewariskan kepada kita uraian lengkap tentang pengalaman yang telah mengubah keyakinannya. Dalam karyanya *Commentary on the Psalms*, dia hanya menyatakan bahwa pengalaman itu sepenuhnya merupakan pekerjaan Tuhan. Dia benar-benar dipesonakan oleh lembaga gereja dan “takhayul kepausan”. Dia tidak mampu dan tidak berkeinginan untuk membebaskan diri, dan dibutuhkan suatu tindakan dari Tuhan untuk menggerakkannya: “Akhirnya, Tuhan membelokkan jalanku ke arah lain melalui kendalinya yang tersembunyi .... Pikiranku tiba-tiba berubah menjadi tunduk; dia menjinakkan pikiranku yang terlalu keras untuk usianya.”<sup>35</sup> Hanya Tuhanlah yang memegang kendali sementara Calvin sama sekali tidak berdaya, namun dia merasa dipilih untuk menjalankan misi khusus justru melalui rasa gagal dan ketakberdayaannya yang akut.

Konversi radikal telah menjadi karakteristik Kristen Barat sejak era Agustinus. Protestan akan melanjutkan tradisi pemutusan yang tiba-tiba dan keras dengan masa lalu dalam apa yang disebut oleh filosof Amerika William James sebagai agama “dilahirkan-dua kali” untuk “jiwa-jiwa yang sakit”.<sup>36</sup> Orang Kristen merasa “dilahirkan kembali” dalam keimanan baru pada Tuhan dan penolakan terhadap kelompok perantara yang menjadi penghalang antara mereka dengan Tuhan di gereja Abad Pertengahan. Calvin menyatakan bahwa pengagungan terhadap orang-orang suci tumbuh dari rasa cemas; mereka ingin menenangkan Tuhan yang pemarah dengan cara mendekati orang-orang yang paling dekat dengannya. Akan tetapi, di dalam penolakan mereka terhadap kultus orang suci, kaum Protestan sering menyembunyikan kecemasan yang sama. Tatkala mendengar bahwa orang-orang suci itu tidak efektif, maka tumpukan rasa takut dan kengerian yang mereka rasakan terhadap Tuhan yang keras ini seakan meledak dalam reaksi

yang berlebihan. Seorang humanis berkebangsaan Inggris, Thomas More, mendeteksi adanya kebencian pribadi dalam kritikan terhadap “keberhalaan” penyembahan orang-orang suci.<sup>37</sup> Ini terlihat dalam kerasnya serangan mereka terhadap penggambaran orang suci. Banyak orang Protestan maupun Puritan yang memandang serius kutukan Perjanjian lama terhadap berhala sembah sehingga mereka menghancurkan patung-patung orang suci dan Perawan Maria serta menyiramkan kapur ke atas lukisan-lukisan di dalam gereja-gereja dan katedral. Semangat mereka yang luar biasa itu menunjukkan bahwa sebenarnya mereka takut mengecewakan Tuhan yang pemarah dan pencemburu ini sebagaimana ketakutan mereka untuk berdoa memohon perantaraan orang-orang suci itu. Ini juga menunjukkan bahwa semangat untuk menyembah kepada Tuhan semata tidak tumbuh dari sebuah keyakinan yang tenteram, tetapi dari penyangkalan penuh ketakutan yang pernah menyebabkan orang Israel kuno meruntuhkan tugu-tugu Asyera dan menghancurkan dewa-dewa tetangga mereka.

Calvin biasanya dikenang karena keyakinannya pada predestinasi, tetapi sebenarnya ini tidak merupakan sesuatu yang penting dalam pemikirannya: konsep ini baru menjadi krusial bagi “Calvinisme” setelah kematiannya. Persoalan mendamaikan kekuasaan mutlak Tuhan dengan kehendak bebas manusia akan selalu muncul dari konsepsi ketuhanan yang antropomorfis. Telah kita saksikan bahwa kaum Muslim juga menghadapi persoalan ini pada abad kesembilan dan tidak berhasil menemukan pemecahan yang logis dan rasional; alih-alih, mereka justru menekankan misteri dan kemustahilan memahami Tuhan. Persoalan tersebut tidak pernah mengusik Kristen Ortodoks Yunani, yang menikmati paradoks dan menganggapnya sebagai sumber cahaya dan inspirasi. Akan tetapi, ini justru merupakan perdebatan utama di Barat yang memegang konsep ketuhanan yang lebih personalistik. Orang-orang mencoba berbicara tentang “kehendak Tuhan” seakan-akan Tuhan adalah manusia biasa yang menghadapi berbagai kendala yang sama seperti kita dan secara harfiah mengatur dunia sebagaimana seorang penguasa duniawi. Namun, gereja Katolik mengutuk gagasan yang menyatakan bahwa Tuhan telah sejak semula menetapkan bahwa orang-orang tertentu akan masuk neraka. Agustinus, misalnya, menerapkan istilah “predestinasi” pada keputusan Tuhan untuk menyelamatkan orang-orang pilihan, tetapi menolak bahwa ada orang-orang merugi yang telah

ditakdirkan Tuhan untuk masuk neraka, meskipun ini merupakan akibat wajar dari garis pemikiran seperti itu. Calvin memberi sangat sedikit ruang bagi topik predestinasi di dalam *Institutes*. Jika kita perhatikan, katanya, akan tampak bahwa sesungguhnya Tuhan memang telah melebihkan pertolongannya kepada beberapa orang dibanding yang lain. Mengapa sebagian orang menerima Injil sementara sebagian lainnya tidak? Apakah Tuhan bertindak arbitrer atau tidak adil? Calvin membantah ini: penerimaan sebagian orang dan penolakan sebagian yang lain merupakan pertanda misteri Tuhan.<sup>38</sup> Tak ada pemecahan rasional terhadap masalah ini, yang kelihatannya menyiratkan bahwa kasih sayang Tuhan dan keadilannya merupakan dua hal yang tidak bisa didamaikan. Hal ini tidak sangat merisaukan Calvin karena dia memang tidak terlalu tertarik pada dogma.

Akan tetapi, setelah kematiannya “kaum Calvinis” merasa perlu membedakan diri mereka dari pengikut Luther di satu pihak dan dari Katolik Romawi di pihak lain. Untuk itu Theodorus Boza (1519-1605), yang pernah menjadi tangan kanan Calvin di Jenewa dan mengambil alih kepemimpinan setelah kematiannya, menjadikan predestinasi sebagai tanda pembeda Calvinisme dari aliran-aliran lain. Dia melicinkan paradoks itu dengan logika yang tak kenal ampun. Karena Tuhan Mahakuasa, maka manusia tidak punya andil apa pun terhadap keselamatan dirinya sendiri. Tuhan tidak bisa berubah dan ketetapanannya adalah adil dan abadi: sejak semula Tuhan telah memutuskan untuk menyelamatkan sebagian manusia dan menakdirkan sisanya masuk neraka. Sebagian pengikut Calvin merasa ngeri terhadap doktrin yang menyeramkan ini. Jacob Arminius dari negar-negara selatan berpendapat bahwa ini merupakan contoh teologi yang buruk, karena membicarakan Tuhan seakan-akan dia seorang manusia biasa. Namun, kaum Calvinis percaya bahwa Tuhan bisa didiskusikan secara objektif seperti ketika kita mendiskusikan fenomena lain. Sebagaimana orang Protestan maupun Katolik, mereka juga mengembangkan Aristotelianisme baru yang menekankan pentingnya logika dan metafisika. Ini berbeda dengan corak Aristotelianisme Thomas Aquinas, karena para teolog baru itu tidak begitu tertarik pada kandungan pemikiran Aristoteles dibandingkan pada metode rasionalnya. Mereka ingin menghadirkan Kristen sebagai sebuah sistem koheren dan rasional yang bisa diturunkan dari deduksi silogistik berdasarkan aksioma-aksioma yang diketahui. Tentu saja ini menjadi sangat ironis karena semua Reformis telah

menolak bentuk diskusi rasionalistik apa pun tentang Tuhan. Teologi predestinasi Calvinis mutakhir memperlihatkan apa yang bisa terjadi jika paradoks dan misteri Tuhan tidak lagi dipandang sebagai puisi, tetapi ditafsirkan dengan logika yang koheren. Begitu Alkitab mulai ditafsirkan secara harfiah, bukannya simbolik, konsepsi ketuhanannya akan menjadi sesuatu yang mustahil. Membayangkan Tuhan yang secara harfiah bertanggung jawab atas segala sesuatu yang terjadi di bumi akan menimbulkan kontradiksi-kontradiksi yang musykil. “Tuhan” Alkitab tidak lagi merupakan simbol suatu realitas yang transenden, tetapi menjadi tiran yang kejam dan zalim. Doktrin predestinasi memperlihatkan berbagai keterbatasan Tuhan yang telah sangat dipersonalisasikan itu.

Kaum Puritan mendasarkan pengalaman keagamaan mereka pada ajaran Calvin dan dengan jelas merasakan Tuhan sebagai sebuah pertarungan. Tuhan tampaknya tidak mengisi diri mereka dengan kebahagiaan atau kasih sayang. Jurnal dan autobiografi kaum Puritan menunjukkan bahwa mereka terobsesi oleh predestinasi dan ketakutan bahwa mereka takkan diselamatkan. Peristiwa konversi menjadi beban pikiran, sebuah drama yang berat dan menyiksa di mana si “pendosa” dan pengarah spiritualnya “bergulat” demi jiwanya. Tak jarang seorang yang bertobat harus mengalami penghinaan berat atau keputusan nyata terhadap rahmat Tuhan sampai dia mengakui kebergantungan mutlaknyanya pada Tuhan. Konversi ini sering pula merupakan reaksi psikologis yang tidak disadari, lompatan yang tak sehat dari kecewa ke bahagia. Penekanan keras terhadap neraka dan murka Tuhan, dipadukan dengan pengekangan diri yang berlebihan, telah menjerumuskan banyak orang ke dalam depresi klinis: bunuh diri pun tampaknya jadi biasa. Kaum Puritan menisbahkan hal ini kepada setan, yang kehadirannya dalam kehidupan mereka dirasakan sama kuatnya dengan kehadiran Tuhan.<sup>39</sup> Puritanisme masih memiliki dimensi positif: membuat orang-orang merasa bangga terhadap pekerjaan mereka, yang tak lagi dipandang sebagai perbudakan melainkan sebagai sebuah “panggilan”. Spiritualitas apokaliptiknya yang menyesakkan telah mengilhami sebagian penganut Puritanisme untuk melakukan kolonisasi atas Dunia Baru. Namun pada sisi buruknya, Tuhan kaum Puritan menimbulkan kecemasan dan sikap tidak toleran yang kaku terhadap orang-orang yang tidak termasuk kalangan terpilih.

Katolik dan Protestan kini memandang diri saling bermusuhan satu sama lain, meski sebenarnya konsepsi dan pengalaman ketuhanan mereka sangat mirip. Setelah Konsili Trent (1545-63), para teolog Katolik juga berpegang teguh pada teologi neo-Aristotelianisme yang mereduksi kajian tentang Tuhan menjadi ilmu tentang alam. Reformis seperti Ignatius Loyola (1491-1556), pendiri Society of Jesus, menyetujui penekanan Protestan terhadap pengalaman langsung tentang Tuhan dan kebutuhan untuk menyerap makna wahyu secara pribadi. Karya yang disusunnya untuk angkatan pertama kelompok Jesuitnya, *Spiritual Exercises*, bermaksud untuk memicu konversi yang bisa menjadi pengalaman menyakitkan sekaligus sangat membahagiakan. Retret tiga puluh hari ini, yang memberi penekanan pada pengkajian diri dan peneguhan tekad pribadi, dilakukan di bawah arahan seorang pembimbing secara satu per satu. Ini tidak berbeda dengan spiritualitas Puritan. *Exercises* menampilkan latihan singkat yang sistematis dan sangat efisien bagi mistisisme. Banyak kaum mistik telah mengembangkan disiplin yang serupa dengan yang digunakan oleh para psikoanalisis dewasa ini. Oleh karena itu, adalah menarik bahwa *Exercises* juga masih dipakai oleh orang Katolik dan Anglikan masa kini untuk memberi jenis terapi alternatif.

Akan tetapi, Ignatius sadar akan bahaya mistisisme palsu. Seperti Luria, dia juga menekankan pentingnya ketenteraman dan kegembiraan. Dalam bukunya *Rules for the Discernment of Spirits*, Ignatius memperingatkan murid-muridnya akan titik-titik ekstrem emosi yang telah menjebak kaum Puritan. Dia memilah berbagai emosi yang mungkin dialami oleh penempuh jalan mistik selama melakukan retret ke dalam dua kelompok: emosi yang mungkin berasal dari Tuhan dan yang dari setan. Tuhan harus dialami sebagai kedamaian, harapan, kegembiraan, dan “penggugah pikiran”. Sedangkan kegelisahan, kesedihan, kejemuan, dan gangguan bersumber dari “ruh jahat”. Kepekaan Ignatius sendiri terhadap Tuhan sangatlah tajam: perasaan itu pernah membuatnya menangis karena bahagia, dan konon suatu ketika dia pernah menyatakan bahwa tanpa perasaan itu, dia takkan mampu bertahan hidup. Akan tetapi, dia tidak mempercayai pergantian emosi yang cepat dan menekankan perlunya disiplin dalam perjalanan menuju diri yang baru. Seperti halnya Calvin, dia memandang Kristen sebagai perjumpaan dengan Kristus. Digambarkannya di dalam *Exercises*: titik puncak Kristen adalah “Kontemplasi untuk

Mendapatkan Cinta”, yang memandang “segala sesuatu sebagai ciptaan kebaikan Tuhan dan memantulkannya”.<sup>40</sup> Bagi Ignatius, alam sarat akan Tuhan. Selama proses kanonisasi itu, murid-muridnya mengenang:

Kami sering menyaksikan bahwa bahkan sesuatu yang sangat kecil dapat melejitkan jiwanya menuju Tuhan, yang dalam hal-hal yang terkecil sekalipun merupakan Yang Teragung. Memandang tanaman yang kecil, sehelai daun, buah-buahan atau bunga, seekor cacing yang tak berarti atau hewan kecil, mampu membuat jiwa Ignatius melayang ke langit dan menyelami segala hal yang berada di luar jangkauan indra.<sup>41</sup>

Sebagaimana kaum Puritan, para Jesuit merasakan Tuhan sebagai kekuatan dinamis yang dengan sempurna mampu memenuhi diri mereka dengan keyakinan dan energi. Jika kaum Puritan menaklukkan Atlantik untuk menetap di New England, para misionaris Jesuit berkeliling dunia; Francis Xavier (1506-1552) menyebarkan Injil ke India dan Jepang, Matteo Ricci (1552-1610) membawa Injil ke Cina, dan Robert de Nobili (1577-1656) ke India. Lagi-lagi seperti kaum Puritan, banyak di antara para Jesuit adalah ilmuwan yang antusias, dan sering diduga bahwa perkumpulan ilmiah pertama bukanlah Royal Society dari London atau Accademia del Cimento, melainkan Society of Jesus.

Sungguhpun demikian, orang Katolik tampaknya punya masalah yang sama dengan kaum Puritan. Ignatius, misalnya, memandang dirinya sangat berlumur dosa sehingga memohon agar setelah kematiannya, jasadnya diletakkan di atas timbunan sampah untuk menjadi santapan burung-burung dan anjing. Dokternya menasihati bahwa jika dia terus-menerus menangis begitu hebat selama Misa, dia akan kehilangan penglihatannya. Teresa Avila, yang mereformasi kehidupan biarawati ordo Karmel, pernah memperoleh penampakan yang menakutkan tentang tempat yang telah dicadangkan baginya di neraka. Orang-orang suci pada periode itu tampaknya memandang dunia dan Tuhan sebagai dua hal yang saling bertentangan: agar bisa diselamatkan, seseorang harus menjauhi dunia dan seluruh kesenangan duniawi. Vincent de Paul, yang menjalani hidup sebagai dermawan dan orang saleh, berdoa agar Tuhan menghapuskan cintanya kepada orangtuanya; Jane Francis de Chantal, yang mendirikan

ordo Visitasi, melangkahi mayat anak lelakinya ketika dia bermaksud bergabung dengan biara: anak itu gantung diri di depan pintu untuk mencegah keberangkatan ibunya. Jika Renaisans berupaya mendamaikan langit dan bumi, Reformasi Katolik malah berusaha untuk memisahkannya. Tuhan mungkin telah menjadikan Kristen yang direformasi efisien dan kuat, tetapi tidak membuat mereka bahagia. Periode Reformasi adalah masa-masa yang menakutkan bagi kedua pihak: ada penolakan keras terhadap masa lalu, cacian dan kutukan yang keji, teror bid'ah dan penyimpangan doktrinal, kesadaran yang hiperaktif akan dosa dan obsesi tentang neraka. Pada tahun 1640, terbit sebuah buku kontroversial yang disusun oleh seorang Katolik Belanda, Cornelis Jansen. Sebagaimana halnya Calvinisme Baru, buku itu mengemukakan gambaran menakutkan tentang Tuhan, yang sejak semula telah menakdirkan semua manusia, kecuali beberapa gelintir orang pilihan, untuk masuk neraka untuk selamanya. Tentu saja para Calvinis memuji buku itu, karena “mengajarkan doktrin tentang kekuasaan Tuhan yang tak tertahankan; doktrin yang benar dan sejalan dengan Reformasi”.<sup>42</sup>

Bagaimana menjelaskan ketakutan dan kekecewaan yang menyebar luas di Eropa ini? Periode itu merupakan masa-masa yang mencemaskan: bentuk masyarakat baru, yang berdasarkan pada sains dan teknologi, mulai muncul dan berhasil menaklukkan dunia dalam waktu singkat. Namun, Tuhan seakan tak mampu meredakan ketakutan ini dan menghadirkan pelipur lara seperti yang pernah ditemukan kaum Yahudi Sephardik, misalnya, dalam mitos-mitos Isaac Luria. Orang Kristen Barat tampaknya selalu menemukan bahwa Tuhan merupakan sesuatu yang menakutkan, dan kaum Reformis, yang berusaha menghilangkan kecemasan religius seperti ini, justru membuat keadaan semakin memburuk. Tuhan menurut konsepsi Barat, yang diyakini telah menakdirkan keterkutukan abadi bagi jutaan manusia, menjadi lebih menakutkan daripada ilah kejam yang dibayangkan oleh Tertullian atau Agustinus pada masa-masa sulitnya. Mungkinkah konsepsi imajinatif tentang Tuhan, yang didasarkan pada mitologi dan mistisisme, lebih efektif dalam membangkitkan semangat manusia untuk bertahan menghadapi tragedi dan kesengsaraan daripada Tuhan yang mitos-mitosnya ditafsirkan secara harfiah?

Sesungguhnya, sejak akhir abad keenam belas, banyak orang di Eropa merasa bahwa agama telah sedemikian didiskreditkan. Mereka dibuat muak oleh tindakan orang-orang Protestan yang membunuh orang-orang Katolik dan sebaliknya. Ratusan orang mati sebagai martir karena memegang pandangan yang mustahil bisa dibuktikan dengan cara apa pun. Sekte-sekte yang menyebarkan berbagai doktrin membingungkan namun dianggap esensial untuk pembersihan diri, berkembang dengan pesat. Kini, tersedia sangat banyak pilihan teologis: banyak orang yang merasa dilumpuhkan dan tertekan oleh berbagai interpretasi religius yang ditawarkan. Sebagian mungkin merasa bahwa iman telah semakin sulit diraih dibanding sebelumnya. Oleh karena itu, menjadi signifikan bahwa pada masa ini, di dalam sejarah ketuhanan Barat, mulai ditemukan “orang ateis”, yang jumlahnya sepertinya telah menjadi sebanyak “tukang sihir”, musuh lama Tuhan dan sekutu setan. Dinyatakan bahwa “orang ateis” yang mengingkari eksistensi Tuhan ini telah memperoleh banyak pengikut ke sekte mereka dan menggoyahkan struktur masyarakat. Namun kenyataannya, ateisme sepenuhnya dalam pengertian yang kita terapkan pada kata itu saat ini adalah mustahil. Seperti yang ditunjukkan oleh Lucien Febvre dalam buku klasiknya *The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century*, penolakan sepenuhnya terhadap eksistensi Tuhan pada masa itu melibatkan kesulitan konseptual yang teramat besar sehingga tak mungkin terwujud. Agama mendominasi kehidupan semua orang, sejak kelahiran hingga kematian. Setiap aktivitas keseharian diselingi oleh panggilan kepada kaum beriman untuk berdoa, diwarnai oleh keyakinan dan institusi keagamaan, baik dalam kehidupan publik maupun profesional—bahkan serikat kerja dan universitas-universitas merupakan organisasi keagamaan. Sebagaimana yang dikemukakan oleh Febvre, Tuhan dan agama ada di mana-mana sehingga tak seorang pun pada abad itu akan berkata: “Jadi hidup kita, seluruh hidup kita, didominasi oleh Kristen! Betapa sedikitnya wilayah kehidupan kita yang telah disekularisasikan, dibandingkan apa-apa yang masih diatur dan dibentuk oleh agama!”<sup>43</sup> Meskipun seandainya ada seorang manusia luar biasa yang bisa mencapai objektivitas yang diperlukan untuk mempertanyakan hakikat agama dan eksistensi Tuhan, dia tidak akan mendapatkan dukungan dari filsafat ataupun sains pada masanya. Selama belum terumuskan sekumpulan alasan koheren, yang masing-masingnya didasarkan pada bukti-bukti ilmiah, tak seorang pun bisa menolak eksistensi Tuhan yang agamanya telah membentuk dan mendominasi kehidupan



moral, estetika, dan politik di Eropa. Tanpa dukungan ini, penyangkalan terhadap Tuhan hanya akan menjadi sebuah sikap pribadi atau dorongan sesaat yang tak layak dipertimbangkan secara serius. Febvre memperlihatkan bahwa bahasa sehari-hari, misalnya bahasa Prancis, tidak memiliki kosakata maupun sintaksis bagi skeptisisme. Kata-kata seperti “mutlak”, “relatif”, “kausalitas”, “konsep”, dan “institusi” masih belum dipergunakan.<sup>44</sup> harus kita ingat pula bahwa belum ada satu masyarakat pun di dunia yang berhasil menghapuskan agama, yang telah dianggap sebagai sebuah fakta kehidupan. Baru pada penghujung akhir abad kedelapan belas sekelompok orang Eropa menemukan kemungkinan untuk mengingkari eksistensi Tuhan.

Lantas, apa yang dimaksud oleh sementara orang ketika mereka saling menuduhkan “ateisme” satu sama lain? Ilmuwan Prancis, Marin Mersenne (1588-1648), yang juga pengikut fanatik ordo Fransiscan, menyatakan bahwa di Paris saja terdapat sekitar 50.000 orang ateis, namun kebanyakan dari yang disebutnya “ateis” itu masih beriman kepada Tuhan. Pierre Carvin, sahabat Michel Montaigne, pernah membela Katolik dalam risalahnya *Les Trois Vérités* (1589), tetapi di dalam karya utamanya, *De La Sagesse*, dia menekankan kelemahan akal dan mengakui bahwa manusia hanya bisa mencapai Tuhan melalui iman. Mersenne menolak gagasan ini dan memandangnya sama dengan “ateisme”. Tuduhan kafir juga dialamatkanannya kepada tokoh rasionalis Italia Giordano Bruno (1548-1600), meskipun Bruno percaya kepada Tuhan dalam konsepsi mazhab Stoa, yaitu Tuhan sebagai jiwa, asal usul, dan akhir alam semesta. Mersenne menyebut kedua orang ini “ateis” karena dia tidak sependapat dengan konsepsi ketuhanan mereka, bukan karena keduanya mengingkari eksistensi sang Wujud Tertinggi. Dalam cara yang hampir sama, kaum pagan kerajaan Romawi menyebut orang Yahudi dan Kristen “ateis” karena pandangan ketuhanan mereka yang berbeda. Selama abad keenam belas dan ketujuh belas, kata “ateis” masih digunakan secara terbatas dalam berpolemik semata, walaupun mungkin saja untuk menyebut lawan Anda “ateis”, dalam cara yang sama seperti menjuluki orang sebagai “anarkis” atau “komunis” pada akhir abad kesembilan belas dan awal abad kedua puluh.

Setelah Reformasi, orang-orang menjadi penasaran terhadap Kristen yang baru. Seperti halnya “sihir” (atau, bahkan, “anarkis” maupun “komunis”), “ateis” merupakan proyeksi kecemasan yang terpendam. Sebutan itu merefleksikan sebuah kekhawatiran tersembunyi tentang iman dan bisa dipakai sebagai taktik kejutan untuk menakut-nakuti orang beragama dan meningkatkan kesalehan. Dalam *Laws of Ecclesiastical Polity*, teolog Anglikan Richard Hooker (1554-1600) menyebutkan dua jenis kelompok ateis: kelompok kecil yang tidak beriman kepada Tuhan dan kelompok lain dengan jumlah lebih besar yang berpura-pura seakan-akan Tuhan tidak ada. Orang cenderung tidak bisa melihat perbedaan ini dan hanya memusatkan perhatian pada ateisme praktis yang disebut belakangan. Dalam *The Theatre of God's Judgement* (1597), tokoh “ateis” imajiner rekaan Thomas Beard mengingkari ketentuan Tuhan, keabadian jiwa, dan kehidupan sesudah mati, tetapi tidak mengingkari eksistensi Tuhan. Dalam risalahnya *Atheism Closed and Open Anatomized* (1634), John Wingfield menyatakan, “orang munafik itu Ateis; manusia yang licik dan jahat adalah Ateis terbuka; pelaku pelanggaran yang merasa aman, berani, dan bangga adalah Ateis: siapa pun yang tidak bisa dididik dan direformasi adalah Ateis.”<sup>45</sup> Bagi penyair Welsh, William Vaughan (1577-1641), yang mendukung kolonisasi Newfoundland, orang-orang yang menaikkan sewa atau menutup desa-desa adalah ateis nyata. Dramawan Inggris Thomas Nashe (1567-1601) menyatakan bahwa semua orang yang ambisius, tamak, rakus, sombong, dan pezina adalah ateis.

Istilah “ateis” merupakan sebuah penghinaan. Tak seorang pun ingin menyebut *dirinya* ateis. Istilah itu belum merupakan lencana yang bisa dikenakan dengan bangga. Namun, pada abad ketujuh belas dan kedelapan belas, orang-orang di Barat mengembangkan sikap yang membuat pengingkaran eksistensi Tuhan menjadi sesuatu yang bukan hanya mungkin, tetapi juga disenangi. Mereka menemukan dukungan terhadap pandangan mereka di dalam sains. Akan tetapi, Tuhan para Reformis pun dapat dipandang selaras dengan sains baru. Karena percaya pada kekuasaan mutlak Tuhan, Luther dan Calvin menolak pandangan Aristoteles bahwa alam memiliki kekuatan yang intrinsik di dalam dirinya sendiri. Mereka berkeyakinan bahwa alam sama pasifnya dengan seorang Kristen, yang hanya bisa menjadi penerima berkah penyelamatan dari Tuhan dan tidak bisa melakukan apa-apa untuk dirinya sendiri. Secara eksplisit, Calvin

memuji kajian ilmiah tentang alam yang melaluinya Tuhan yang gaib membuat dirinya dapat dikenal. Tidak ada pertentangan antara sains dan kitab suci: Tuhan telah menyesuaikan dirinya dengan keterbatasan kita di dalam Alkitab, seperti layaknya seorang orator yang menyesuaikan pemikiran dan pidatonya dengan daya cerna pendengarnya. Kisah tentang penciptaan, menurut Calvin, merupakan sebuah contoh *balbutive* (cara berbicara kepada bayi), yang mengakomodasi proses-proses misterius dan kompleks dengan mentalitas orang awam sehingga setiap orang mampu beriman kepada Tuhan.<sup>46</sup> Kisah itu bukan untuk dipahami secara harfiah.

Akan tetapi, gereja Katolik Romawi tidak selalu berpikiran-terbuka. Pada 1530, ahli astronomi Polandia, Nicolaus Copernicus, menyelesaikan risalahnya *De Revolutionibus*, yang menyatakan bahwa matahari adalah pusat tata surya. Risalah itu diterbitkan beberapa saat menjelang kematiannya pada 1543 dan dimasukkan oleh gereja ke dalam Daftar Buku-Buku Terlarang. Pada 1613, Galileo Galilei mengklaim bahwa teleskop hasil temuannya telah membuktikan kebenaran sistem Copernicus. Penemuannya menjadi sebuah *cause célèbre*: Galileo dipanggil menghadap Inkuisisi, diperintahkan untuk menarik kembali keyakinan ilmiahnya, dan dijatuhi hukuman penjara sampai waktu yang tak ditentukan. Tidak semua orang Katolik menyetujui keputusan ini, tetapi gereja Katolik Roma secara instingtif menentang setiap perubahan sebagaimana semua institusi lain pada periode ketika pandangan-pandangan konservatif sedang berjaya. Yang membuat gereja agak berbeda adalah kekuatannya untuk mendesakkan perlawanannya dan merupakan mesin yang bekerja secara sangat efisien dalam memaksakan keseragaman intelektual. Tak pelak lagi, hukuman atas Galileo mematikan kajian ilmiah di negara-negara Katolik, meskipun banyak ilmuwan ternama periode awal, seperti Marin Mersenne, René Descartes, dan Blaise Pascal tetap setia pada keyakinan Katolik. Kasus Galileo adalah kasus yang rumit dan saya tidak bermaksud menelaah seluruh aspek politiknya. Namun, ada satu fakta yang penting bagi pembahasan kita: gereja Katolik Roma mengutuk teori Heliosentrisme bukan karena teori itu berbahaya bagi keimanan kepada Tuhan Sang Pencipta, tetapi karena bertentangan dengan firman Tuhan di dalam kitab suci.

Hal ini juga mengusik banyak penganut Protestan pada masa pengadilan Galileo. Baik Luther maupun Calvin tidak mengutuk Copernicus namun rekan Luther, Philipp Melanchthon (1497-1560) menolak gagasan tentang gerak bumi mengelilingi matahari karena bertentangan dengan sejumlah ayat di dalam Alkitab. Ini bukan hanya menjadi keprihatinan kaum Protestan. Setelah Konsili Trent, orang Katolik mengembangkan antusiasme baru terhadap kitab suci mereka sendiri: Vulgate, terjemahan Alkitab berbahasa latin dari St. Jerome. Dalam katakata Inkuisitor Spanyol, Leon Castro, pada 1576: “Tak ada perubahan sedikit pun di dalam Vulgate edisi latin, entah itu berupa sebuah titik, sebuah kesimpulan kecil atau anak kalimat, satu ungkapan, satu suku kata, atau sekecil apa pun.”<sup>47</sup> Di masa lalu, seperti yang telah kita saksikan, sebagian kaum rasionalis dan mistik telah mengambil langkah meninggalkan pembacaan harfiah terhadap Alkitab dan Al-Quran dan beralih ke tafsiran simbolik yang dipikirkan dengan matang. Kini, kaum Protestan maupun Katolik mulai melandaskan keimanan mereka pada pemahaman kitab suci yang sepenuhnya bersifat harfiah. Kaum Ismaili, Sufi, Kabbalis, atau *hesychasts* mungkin takkan terusik oleh penemuan ilmiah Galileo dan Copernicus, tetapi hal itu menjadi persoalan bagi kaum Katolik dan Protestan yang telah menganut literalisme baru. Bagaimana mendamaikan teori bahwa bumi beredar mengelilingi matahari dengan ayat-ayat biblikal: “Sungguh telah tegak dunia, tidak bergoyang”; “Matahari terbit, matahari terbenam, lalu terburu-buru menuju tempat ia terbit kembali”; “engkau yang telah membuat bulan menjadi penentu waktu, matahari yang tahu akan saat terbenamnya.”<sup>48</sup> Orang-orang gereja sangat terganggu oleh sebagian pernyataan Galileo. Jika, seperti dikatakannya, ada kehidupan di atas bulan, bagaimana mungkin mereka itu bisa merupakan keturunan Adam dan bagaimana cara mereka meninggalkan Bahtera Nuh? Bagaimana mungkin teori tentang pergerakan bumi dapat disesuaikan dengan kenaikan Kristus ke langit? Kitab suci menyatakan bahwa langit dan bumi diciptakan demi kepentingan manusia; bagaimana mungkin menjadi demikian jika, seperti yang dikatakan Galileo, bumi hanyalah salah satu planet yang mengitari matahari? Surga dan neraka dipandang sebagai tempat yang nyata, namun sulit untuk menentukan lokasinya di dalam sistem Kopernikan. Neraka, misalnya, pada umumnya diyakini berada di perut bumi, tempat yang telah ditetapkan baginya oleh Dante. Kardinal Robert Bellarmine, seorang Jesuit yang dimintakan pendapatnya tentang persoalan Galileo oleh Jemaat untuk Penyebaran Iman

yang baru saja dibentuk, berpihak kepada tradisi: “Neraka adalah sebuah tempat di bawah tanah yang tidak sama dengan makam-makam.” Dia menyimpulkan kemungkinan bahwa tempat itu pasti terletak di pusat bumi, dengan mendasarkan argumennya kepada “nalar alamiah”:

Yang terakhir adalah nalar alamiah. Tak diragukan lagi bahwa sangatlah masuk akal jika tempat setan-setan dan orang-orang jahat pasti berada di titik yang paling jauh dari tempat para malaikat dan orang-orang baik akan tinggal untuk selamanya. Kediaman orang-orang yang diberkati (sebagaimana yang diyakini lawan-lawan kita) adalah surga, dan tak ada tempat yang lebih jauh dari surga, kecuali titik pusat bumi.<sup>49</sup>

Argumen Bellarmine terdengar tak masuk akal bagi kita di zaman sekarang. Bahkan, orang Kristen yang paling literalis sekalipun tak lagi membayangkan bahwa neraka sungguh-sungguh berada di pusat bumi. Namun, banyak orang yang dikejutkan oleh teori-teori ilmiah lainnya yang menyatakan “tak ada ruang bagi Tuhan” dalam kosmologi yang lebih maju.

Pada masa ketika Mulla Shadra mengajarkan umat Muslim bahwa surga dan neraka terletak di alam imajiner dalam setiap individu, tokoh-tokoh gereja semacam Bellarmine masih dengan teguh berpendirian bahwa surga dan neraka memiliki lokasi geografis. Ketika para Kabbalis menafsir ulang kisah biblikal tentang penciptaan secara sangat simbolik dan mengingatkan para murid mereka untuk tidak memahami mitologinya secara harfiah, orang-orang Katolik dan Protestan justru mengajarkan bahwa Alkitab adalah benar secara faktual dalam setiap perinciannya. Ini akan membuat mitologi religius tradisional rentan terhadap sains baru dan akhirnya menutup kemungkinan bagi banyak orang untuk beriman kepada Tuhan. Para teolog itu ternyata tidak mempersiapkan umat mereka dengan baik untuk menghadapi tantangan yang mendekat ini. Sejak era Reformasi dan munculnya antusiasme baru terhadap Aristotelianisme di kalangan kaum Protestan dan Katolik, mereka mulai mendiskusikan Tuhan seakan-akan dia merupakan sebuah fakta objektif. Hal ini pada akhirnya membuat kaum “ateis” baru akhir abad kedelapan belas dan awal abad kesembilan belas bisa mengenyahkan Tuhan sama sekali.

Leonard Lessius (1554-1623), teolog Jesuit dari Louvain yang sangat berpengaruh, tampaknya membela konsepsi ketuhanan para filosof dalam risalahnya *The Divine Providence*. Eksistensi Tuhan ini bisa dibuktikan secara ilmiah seperti semua fakta kehidupan lainnya. Rancangan alam, yang tidak mungkin terjadi secara kebetulan, menunjuk kepada eksistensi Penggerak Pertama. Tak ada sesuatu yang spesifik Kristen dalam konsepsi ketuhanan Lessius: Tuhan hanyalah sebuah fakta ilmiah yang bisa ditemukan oleh setiap manusia yang berakal. Lessius jarang sekali menyebut Yesus. Dia memberi kesan bahwa eksistensi Tuhan sesungguhnya bisa dideduksi dari pengamatan biasa, filsafat, studi perbandingan agama, dan akal sehat. Tuhan menjadi sekadar wujud biasa, seperti sekumpulan fakta lain yang mulai diteliti oleh para ilmuwan dan ahli filsafat di Barat. Para faylasuf tidak pernah meragukan keabsahan bukti-bukti mereka tentang eksistensi Tuhan, namun rekan-rekan mereka yang ahli agama akhirnya memutuskan bahwa Tuhan para filosof ini tidak banyak memiliki nilai religius. Thomas Aquinas mungkin menyiratkan bahwa Tuhan sekadar simpul lain dalam mata rantai wujud— meskipun yang tertinggi—namun secara pribadi meyakini bahwa argumen-argumen filosofis ini tidak ada sangkut-pautnya dengan Tuhan mistikal yang pernah dia rasakan kehadirannya di dalam doa. Namun pada awal abad ketujuh belas, para teolog dan pendeta terkemuka terus berargumentasi tentang keberadaan Tuhan dengan alasan-alasan yang sepenuhnya rasional. Banyak di antara mereka masih melanjutkan cara itu hingga kini. Ketika argumen-argumen mereka ditolak oleh sains baru, eksistensi Tuhan itu sendiri menjadi terancam. Alih-alih memandang ide tentang Tuhan sebagai simbol realitas yang tak bereksistensi dalam pengertian biasa dan yang hanya bisa ditemukan melalui doa dan kontemplasi imajinatif, Tuhan justru semakin dipandang sekadar sebagai sebuah fakta sebagaimana fakta-fakta lainnya. Dalam diri seorang teolog semacam Lessius dapat kita saksikan bahwa ketika Eropa menghampiri modernitas, para teolog justru membekali kaum ateis masa depan dengan sejumlah amunisi pengingkaran terhadap Tuhan, yang tak banyak memiliki nilai religius dan yang mengisi hati manusia dengan ketakutan bukannya harapan dan keyakinan. Seperti halnya para filosof dan ilmuwan, kaum Kristen Pasca-Reformasi secara efektif telah mengabaikan Tuhan imajinatif kaum mistik dan berusaha mencari pencerahan dari Tuhan yang ditemukan oleh akal.[]

[OceanofPDF.com](http://OceanofPDF.com)

## 9

### Pencerahan

Pada akhir abad keenam belas, Barat telah memulai proses teknikalisis yang akan menghasilkan suatu bentuk masyarakat yang sangat berbeda dengan cita-cita kemanusiaan baru. Tak pelak lagi hal ini kemudian mempengaruhi persepsi Barat tentang peranan dan hakikat Tuhan. Prestasi peradaban industrial Barat yang efektif ini juga telah mengubah jalan sejarah dunia. Negara-negara Oikumene lainnya merasa semakin sulit untuk mengabaikan dunia Barat, tidak seperti di masa lalu ketika Barat masih tertinggal di belakang peradaban-peradaban besar lainnya. Hingga abad kedelapan belas, misalnya, Islam merupakan kekuatan dunia yang mendominasi Afrika, Timur Tengah, dan kawasan Laut Tengah. Sekalipun Renaisans Barat abad kelima belas telah menempatkan Kristen Barat menjadi kekuatan yang relatif lebih unggul dibanding Islam dalam beberapa aspek, namun kaum Muslim masih mampu mengatasi tantangan itu dengan mudah. Turki Usmani terus merangsek ke benua Eropa, dan kaum Muslim mampu mempertahankan apa yang telah mereka raih dari serbuan penjelajah Portugis dan kaum pedagang yang datang sesudahnya. Namun pada akhir abad kedelapan belas, Eropa mulai mendominasi dunia, dan bentuk kemajuan yang telah dicapainya mustahil bisa dikejar oleh bagian dunia yang lain. Inggris juga telah berhasil menguasai India, dan Eropa bersiap untuk menjajah sebanyak mungkin negara-negara di dunia. Proses pembaratan pun dimulai, dan di dalamnya terdapat kultus sekularisme yang mengklaim keterlepasan dari Tuhan.

Apa yang tersirat di dalam masyarakat teknik modern ini? Semua peradaban terdahulu bergantung pada pertanian. Sebagaimana yang tecermin dari istilahnya, peradaban (*civilization*) merupakan kemajuan kehidupan perkotaan, di mana sekelompok elit menikmati surplus agrikultural yang dihasilkan oleh kaum tani dan memiliki waktu senggang serta sumber daya untuk mengkreasi berbagai bentuk kebudayaan. Kepercayaan pada Tuhan Yang Esa telah berkembang di kota-kota Timur Tengah dan di Eropa bersamaan dengan ideologi agama-agama besar lainnya. Namun, semua peradaban masyarakat agraris itu bersifat rentan.



Mereka bergantung pada berbagai variabel, seperti tanaman, hasil panen, iklim, dan erosi tanah. Sumber daya menjadi semakin tak mencukupi seiring dengan pertumbuhan imperium dan peningkatan komitmen maupun tanggung jawabnya. Segera setelah imperium itu mencapai puncaknya, kemunduran dan kejatuhannya menjadi tak terelakkan. Akan tetapi, Barat yang baru tidak bergantung pada kondisi lokal dan kekuatan luar yang bersifat temporal. Akumulasi modal dijadikan bagian tak terpisahkan dari sumber ekonomi yang—hingga saat ini—kelihatannya bisa terus diperbarui tanpa batas. Proses modernisasi menimbulkan serangkaian perubahan besar di dunia Barat: menggiringnya ke dalam industrialisasi dan transformasi pertanian, “pencerahan” intelektual, serta revolusi politik dan sosial. Secara alamiah, perubahan-perubahan besar ini mempengaruhi cara manusia mempersepsi diri dan mendorong mereka untuk meninjau kembali hubungan dengan Realitas Tertinggi yang biasa disebut “Tuhan”.

Spesialisasi merupakan hal yang krusial bagi masyarakat teknikal Barat ini: semua inovasi di bidang ekonomi, intelektual, dan sosial menuntut keahlian khusus di banyak bidang yang berbeda. Para ilmuwan, misalnya, bergantung pada peningkatan efisiensi di kalangan para pembuat instrumen; industri membutuhkan mesin-mesin dan sumber-sumber energi baru serta input teoretis dari sains. Berbagai spesialisasi saling berkaitan dan lambat laun menjadi saling tergantung: satu bidang mengilhami bidang lain yang berbeda dan barangkali belum ada kaitannya hingga saat itu. Ini merupakan sebuah proses yang akumulatif. Kemajuan dalam satu spesialisasi ditingkatkan oleh penggunaannya di bidang spesialisasi lain, dan ini pada gilirannya mempengaruhi taraf efisiensinya sendiri. Modal secara sistematis ditanamkan kembali dan dilipatgandakan dengan basis perkembangan yang berkelanjutan. Perubahan-perubahan yang saling berkaitan ini memperoleh momentum progresif dan nyaris tak dapat dihentikan. Semakin banyak orang dari segala lapisan terlibat dalam proses modernisasi dengan bidang yang terus meluas. Kemajuan peradaban dan kebudayaan tak lagi dikhususkan bagi sekelompok elit saja, tetapi juga ditentukan oleh para pekerja pabrik, buruh tambang, pegawai percetakan dan juru tulis, bukan hanya dalam kedudukan mereka sebagai pekerja melainkan juga sebagai pembeli dalam pasar yang kian meluas. Akhirnya, orang-orang dari kalangan yang lebih rendah perlu memiliki kemampuan membaca dan mendapat sebagian porsi dari kemakmuran masyarakat itu

jika kebutuhan akan efisiensi ingin dipertahankan. Lompatan produktivitas, akumulasi modal, dan perluasan pasar, serta kemajuan intelektual dalam sains, menimbulkan revolusi sosial: kekuasaan tuan tanah menyusut dan digantikan oleh kekuatan finansial kaum borjuis. Efisiensi baru juga dirasakan dalam hal organisasi sosial yang lambat laun mendorong Barat mencapai standar yang pernah dicapai belahan bumi yang lain, seperti Cina dan kerajaan Usmani, dan kemudian melampaui mereka. Pada 1789, tahun terjadinya Revolusi Prancis, pelayanan publik dinilai berdasarkan keefektifan dan kegunaannya. Berbagai pemerintahan di Eropa menyadari keharusan untuk menata diri kembali dan melakukan perbaikan undang-undang secara kontinu agar memenuhi kondisi modernitas yang terus berubah.

Hal ini tak pernah terpikirkan di dalam sistem masyarakat agraris kuno yang masih menganggap hukum sebagai sesuatu yang sakral dan tak boleh diubah. Teknikalisasi masyarakat Barat membawakan sinyal autonomi baru: manusia kini merasa sebagai penanggung jawab atas urusan-urusan mereka sendiri, tidak seperti pada masa-masa sebelumnya. Kita pernah menyaksikan ketakutan berlebihan yang ditimbulkan oleh berbagai inovasi dan perubahan di tengah masyarakat tradisional yang merasa bahwa peradaban adalah sebuah pencapaian yang rentan, dan selalu mencegah setiap usaha untuk memutuskan kaitan dengan masa lalu. Akan tetapi, masyarakat modern yang diperkenalkan Barat justru didasarkan pada harapan akan perkembangan dan kemajuan yang terus-menerus. Perubahan dilembagakan dan dianggap sebagai keharusan. Bahkan lembaga-lembaga semacam Royal Society di London ditujukan untuk menghimpun pengetahuan baru guna menggantikan yang lama. Para spesialis di berbagai bidang ilmu pengetahuan dianjurkan untuk mengumpulkan penemuan-penemuan mereka demi membantu proses ini. Alih-alih merahasiakan berbagai penemuan, lembaga-lembaga ilmiah baru itu justru berkeinginan untuk menyebarkan pengetahuan demi kemajuan pertumbuhan bidang yang mereka geluti maupun bidang-bidang lainnya di masa depan. Oleh karena itu, semangat konservatif lama dunia Oikumene telah digantikan Barat dengan hasrat akan perubahan dan keyakinan bahwa kemajuan yang berkesinambungan bisa didapatkan. Alih-alih mengkhawatirkan generasi muda akan menjadi orang tak berguna, seperti di masa lalu, generasi yang lebih tua justru berharap anak-anak mereka bisa hidup lebih baik daripada

mereka. Kajian sejarah didominasi oleh sebuah mitos baru, yakni mitos tentang kemajuan. Banyak hal besar yang telah dicapai, tetapi kini kerusakan lingkungan telah menyadarkan kita bahwa pandangan hidup ini sama rentannya dengan yang lama. Barangkali kita pun mulai memahami bahwa mitos tentang kemajuan ini sama fiktifnya dengan sebagian besar mitologi lain yang telah mengilhami umat manusia selama berabad-abad.

Sementara penggabungan berbagai sumber dan penemuan telah mempersatukan umat manusia, spesialisasi baru mau tak mau menarik mereka ke arah yang berbeda-beda. Pada masa-masa sebelumnya selalu ada kemungkinan bagi seorang intelektual untuk mengikuti perkembangan pengetahuan di semua bidang. Para faylasuf Muslim, misalnya, menguasai ilmu kedokteran, filsafat, dan estetika. Bahkan, falsafah menawarkan kepada para pengkajinya sebuah pandangan yang koheren dan inklusif tentang apa yang diyakini sebagai keseluruhan realitas. Pada abad ketujuh belas, proses spesialisasi yang akan menjadi ciri paling menyolok dari masyarakat Barat menjadi semakin terasa. Berbagai disiplin, seperti astronomi, kimia, dan geometri mulai menjadi independen dan autonom. Akhirnya, pada masa kita sekarang ini, mustahil bagi seorang ahli pada bidang tertentu untuk merasa berkompeten di bidang yang lain. Akibatnya, setiap intelektual memandang dirinya tak lebih dari seorang pemelihara tradisi daripada sebagai pelopor. Dia adalah seorang penjelajah, seperti navigator yang menembus bagian-bagian dunia baru. Dia mengembara ke wilayah yang belum terpetakan demi kepentingan masyarakatnya. Seorang penemu yang melakukan upaya imajinatif untuk membuka bidang baru dan, dalam prosesnya, menumbangkan pandangan-pandangan lama yang telah disakralkan, dipandang sebagai pahlawan budaya. Ada optimisme baru tentang kemanusiaan seiring kendali atas alam, yang dahulu pernah memperbudak umat manusia, tampak semakin maju dan berkembang. Orang-orang mulai percaya bahwa pendidikan yang lebih baik dan hukum-hukum yang diperbarui akan membawa cahaya baru bagi semangat kemanusiaan. Kepercayaan diri yang baru terhadap kekuatan alamiah manusia ini mengandung arti bahwa orang-orang mulai yakin bahwa mereka mampu mencapai pencerahan lewat usaha mereka sendiri. Mereka tak lagi merasa perlu untuk bersandar pada warisan tradisi, sebuah institusi, sekelompok elit—atau, bahkan, wahyu dari Tuhan—untuk menemukan kebenaran.

Namun, keharusan spesialisasi berimplikasi bahwa orang-orang yang terlibat di dalam proses spesialisasi menjadi tak mampu melihat gambaran yang utuh. Akibatnya, para ilmuwan dan intelektual inovatif merasa harus mengembangkan teori mereka sendiri tentang kehidupan dan agama, mulai dari awal. Mereka merasa bahwa peningkatan pengetahuan dan keefektifan membuat mereka harus menelaah kembali penjelasan Kristen tradisional tentang realitas dan menyesuaikannya dengan perkembangan zaman. Spirit ilmiah baru bersifat empiris, semata-mata didasarkan pada observasi dan eksperimen. Telah kita saksikan bahwa rasionalisme falsafah kuno bergantung pada tindakan awal berupa keyakinan pada semesta yang rasional. Sains Barat tidak menerima sesuatu dengan begitu saja seperti ini, dan para pelopornya telah bersiap untuk menghadapi risiko salah atau terpaksa meruntuhkan otoritas dan institusi mapan, seperti Alkitab, gereja, dan tradisi Kristen. “Bukti-bukti” lama tentang eksistensi Tuhan tidak lagi memuaskan. Para ilmuwan dan filosof, yang sangat antusias terhadap metode empiris, merasa terdorong untuk melakukan verifikasi atas realitas objektif Tuhan dengan cara yang sama seperti ketika mereka membuktikan fenomena lainnya yang bisa didemonstrasikan.

Ateisme masih dianggap menjijikkan. Seperti yang akan kita lihat, kebanyakan *philosophes* Pencerahan secara implisit percaya pada eksistensi Tuhan. Namun, sekelompok kecil orang mulai berpandangan bahwa keberadaan Tuhan pun tidak bisa diterima dengan begitu saja. Mungkin salah satu orang pertama yang menganut pandangan ini dan menyikapi ateisme dengan cukup serius adalah fisikawan, matematikawan, dan teolog Prancis, Blaise Pascal (162-362). Ketika kecil, dia adalah anak yang sakit-sakitan, terlalu cepat matang, dan pernah dikucilkan dari sebayanya. Dia mendapat didikan pertama dari ayah kandungnya seorang ilmuwan yang terkejut ketika mengetahui bahwa Blaise yang baru berusia sebelas tahun diam-diam telah menemukan sendiri dua puluh tiga proposisi pertama Euclid. Pada usia enam belas tahun, Pascal menerbitkan sebuah makalah geometri yang oleh Descartes diragukan telah ditulis oleh seorang yang begitu belia. Kemudian, dia menciptakan mesin hitung, barometer, dan mesin hidrolik. Keluarga Pascal bukanlah keluarga yang sangat taat beragama, tetapi pada 1646 mereka beralih menganut Jansenisme. Saudara perempuan Pascal, Jacqueline, bergabung dengan biara Jansenis di Port Royal, sebelah barat daya Paris, dan menjadi pendukung sekte Katolik yang

paling bersemangat. Pada malam 23 November 1654, Blaise sendiri mendapat pengalaman religius yang berlangsung “dari sekitar pukul setengah sebelas malam hingga setengah satu dini hari”. Pengalaman itu memperlihatkan kepadanya bahwa keimanannya selama ini terlalu tipis dan terlalu akademis. Setelah kematiannya, “Kenangannya” tentang pengalaman itu ditemukan terjahit di bagian dalam jaketnya:

Api

“Tuhan Abraham, Tuhan Ishak, Tuhan Yakub,”  
bukan Tuhan para filosof dan ilmuwan.  
Kepastian, kepastian, ketulusan, kegembiraan, kedamaian.  
Tuhan Yesus Kristus.  
Tuhan Yesus Kristus.  
Tuhanku dan Tuhanmu.  
“Tuhanmu akan menjadi Tuhanku.”  
Alam dan segala sesuatu kecuali Tuhan terlupakan.  
Dia hanya bisa dijumpai lewat cara yang diajarkan di dalam  
Injil.<sup>1</sup>

Pengalaman yang secara esensial bersifat mistikal ini mengandung arti bahwa Tuhan Pascal berbeda dari Tuhan para ilmuwan dan filosof lainnya seperti yang akan kita bahas dalam bab ini. Tuhannya bukanlah Tuhan para filosof, melainkan Tuhan yang ditemukan di dalam wahyu, dan kekuatan dahsyat pengalaman konversinya mendorong Pascal untuk berpihak pada kaum Jansenis menentang kaum Jesuit, musuh utama mereka.

Jika Ignatius memandang alam dipenuhi oleh Tuhan dan menganjurkan para Jesuit untuk menumbuhkan rasa tentang kehadiran dan kekuasaan Tuhan, Pascal dan kaum Jansenis memandang alam sebagai sesuatu yang hampa, kosong, dan sunyi dari yang ilahi. Selain melalui wahyunya, Tuhan Pascal tetap merupakan “Tuhan yang tersembunyi”, tidak bisa ditemukan melalui bukti rasional. *Pensées*, tulisan Pascal tentang masalah-masalah agama yang terbit pada tahun 1669 setelah dia wafat, berakar pada sikap yang sangat pesimis terhadap kondisi manusia. “Keburukan” manusia menjadi tema yang konstan; kondisi ini bahkan tidak bisa diringankan oleh Kristus, “yang akan terus berada dalam penderitaan hingga akhir dunia.”<sup>2</sup> Rasa keterkucilan dan ketiadaan Tuhan yang mengerikan telah menjadi ciri banyak spiritualitas Eropa Baru. Popularitas *Pensées* yang terus berlanjut membuktikan bahwa sisi gelap spiritualitas Pascal dan konsepsinya tentang

Tuhan yang tersembunyi menyuarakan sesuatu yang vital dalam kesadaran keagamaan Barat.

Jadi ternyata prestasi ilmiah Pascal tidak memberinya keyakinan yang besar tentang kondisi manusia. Ketika berkontemplasi tentang keluasan semesta, dia menjadi beku ketakutan:

Ketika aku melihat kebutaan dan keadaan manusia yang parah, ketika aku menelaah seluruh alam dalam kebisuannya dan manusia dibiarkan dalam kesendiriannya tanpa cahaya, seperti tersesat di sudut semesta ini, tanpa tahu siapa yang membawanya ke sana, apa yang harus dia kerjakan, apa yang akan terjadi padanya ketika dia mati, tak mampu mengetahui apa pun, aku menjadi ketakutan, bagaikan seorang yang dibawa dalam keadaan tertidur ke suatu pulau terpencil, terbangun dalam keadaan bingung tanpa kemungkinan untuk melarikan diri. Kemudian, aku terpana betapa keadaan yang sedemikian buruk tak membuat orang berputus asa.<sup>3</sup>

Ini merupakan peringatan bermanfaat bagi optimisme berlebihan di era ilmiah yang tak perlu kita generalisasi. Pascal dapat membayangkan kengerian sebuah dunia yang hampa makna. Ketakutan untuk terjaga dari tidur di dalam dunia asing, yang selalu membayangi umat manusia, jarang berhasil diungkapkan secara lebih fasih. Pascal sangat jujur terhadap dirinya sendiri; tidak seperti kebanyakan orang sezamannya, dia yakin bahwa tak ada jalan untuk membuktikan eksistensi Tuhan. Ketika membayangkan dirinya berdebat dengan seseorang yang secara mendasar tidak bisa mempercayai Tuhan, Pascal tak bisa menemukan argumen untuk meyakinkan orang itu. Ini merupakan perkembangan baru dalam sejarah monoteisme. Hingga saat itu tak seorang pun yang secara serius mempertanyakan eksistensi Tuhan. Pascal adalah orang pertama yang mengakui bahwa, di dunia yang baru ini, keyakinan pada Tuhan hanya mungkin menjadi sebuah pilihan pribadi. Dalam hal ini, dia adalah tokoh modern pertama.

Implikasi pendekatan Pascal terhadap persoalan eksistensi Tuhan bersifat revolusioner, tetapi tidak pernah secara resmi diterima oleh gereja mana pun. Para apologis Kristen umumnya lebih menyukai pendekatan rasionalistik Leonard Lessius, yang akan didiskusikan pada bagian akhir

buku ini. Akan tetapi, pendekatan semacam itu hanya akan mengantarkan pada konsepsi ketuhanan para filosof, bukan Tuhan menurut wahyu yang dialami oleh Pascal. Iman, menurutnya, bukanlah penegasan rasional berdasarkan akal sehat. Iman adalah pertaruhan. Adalah mustahil untuk membuktikan bahwa Tuhan itu ada, tetapi sama mustahilnya bagi akal untuk membantah bukti eksistensinya: “Kita tak mampu mengetahui apakah [Tuhan] itu atau apakah dia ada .... Akal tidak bisa memutuskan persoalan ini. Kekacauan tanpa batas memisahkan kita. Pada ujung terjauh dari jarak yang tak berhingga ini, sekeping uang logam diputar untuk mendapatkan sisi atas atau bawah. Apa taruhan Anda?”<sup>4</sup> Namun, taruhan ini tidak bersifat irasional sepenuhnya. Memihak Tuhan merupakan keputusan yang menguntungkan. Dengan memilih percaya kepada Tuhan, demikian Pascal melanjutkan, risikonya terbatas tetapi keuntungannya tak terbatas. Ketika iman Kristen terus berkembang, orang akan menjadi sadar akan pencerahan yang berkelanjutan, kesadaran tentang kehadiran Tuhan yang merupakan pertanda pasti tentang penyelamatan. Tidak ada gunanya bergantung pada otoritas eksternal; setiap orang Kristen bertanggung jawab atas dirinya sendiri.

Pesimisme Pascal diimbangi oleh kesadaran yang semakin bertumbuh di dalam *Pensées* bahwa begitu taruhan telah ditetapkan, Tuhan yang tersembunyi akan mewahyukan dirinya kepada siapa pun yang mencarinya. Pascal membuat Tuhan seakanakan berfirman: “engkau tidak akan mencariku, jika engkau belum menemukan aku.”<sup>5</sup> Benar, manusia menerobos jalan menuju Tuhan yang jauh dengan argumen dan logika atau dengan menerima ajaran gereja institusional. Namun, dengan membuat keputusan pribadi untuk berserah diri kepada Tuhan, orang yang beriman merasa diri mereka berubah, menjadi “beriman, jujur, rendah hati, bersyukur, penuh dengan amal baik, seorang sahabat sejati”.<sup>6</sup> Pada akhirnya, seorang Kristen akan menemukan bahwa kehidupan menjadi berarti setelah menghadirkan iman dan membangun rasa kehadiran Tuhan di tengah kehampaan dan keputusasaan. Tuhan adalah sebuah realitas karena dia berkarya. Iman bukanlah kepastian intelektual, melainkan lompatan ke dalam kegelapan dan pengalaman yang membawa pencerahan moral.

René Descartes (1596-1650), seorang tokoh baru lainnya, memiliki keyakinan yang lebih besar terhadap kemampuan akal untuk menemukan Tuhan. Dia bahkan mengatakan bahwa akal semata mampu memberikan kepastian yang kita cari. Dia tidak akan sepakat dengan cara taruhan Pascal, karena hal itu didasarkan pada pengalaman yang murni subjektif, meskipun pembuktian eksistensi Tuhan yang diajukan René juga bergantung pada bentuk subjektivitas yang lain. Dia sangat menolak skeptisisme esais Prancis, Michel Montaigne (1533-92), yang menolak adanya kepastian atau bahkan kemungkinan apa pun. Descartes, seorang matematikawan dan penganut Katolik yang taat, merasa bahwa dia mengemban misi menghadirkan rasionalisme empiris baru untuk melawan skeptisisme seperti itu. Sebagaimana halnya Lessius, Descartes menduga hanya akal yang mampu membujuk manusia untuk menerima kebenaran agama dan moralitas, yang dipandanginya sebagai tiang penyangga peradaban. Iman bukan sesuatu yang tidak dapat dibuktikan secara rasional: St. Paulus sendiri telah menegaskan demikian di dalam bagian pertama suratnya kepada orang-orang Roma: “Karena apa yang dapat mereka ketahui tentang Allah nyata bagi mereka, sebab Allah telah menyatakannya kepada mereka. Sebab apa yang tidak tampak dari-Nya, yaitu kekuatan-Nya yang kekal dan keilahian-Nya, dapat tampak kepada pikiran dari karya-Nya sejak dunia diciptakan sehingga mereka tidak dapat berdalih.”<sup>7</sup> Descartes selanjutnya menyatakan bahwa Tuhan bisa diketahui dengan cara yang lebih mudah dan pasti (*facilius et certius*) daripada semua hal lain yang bereksistensi. Ini sama revolusionernya dengan gagasan taruhan Pascal, terutama karena bukti-bukti Descartes menolak saksi dari luar yang telah diajukan Paulus untuk membantu introspeksi reflektif akal atas dirinya sendiri.

Dengan mempergunakan metode empiris matematika universalnya, yang secara logis telah berkembang ke arah prinsip-prinsip pertama atau sederhana, Descartes berupaya menegakkan bukti analitik yang setara tentang eksistensi Tuhan. Namun berbeda dengan Aristoteles, St. Paulus, dan semua filosof monoteistik terdahulu, dia menemukan bahwa alam secara keseluruhan tidaklah bertuhan. Tak ada rancangan di dalam alam. Kenyataannya, alam sarat dengan kekacauan dan sama sekali tidak mengungkapkan tanda-tanda perancangan yang cerdas. Oleh karena itu, mustahil kita bisa mendeduksikan suatu kepastian tentang prinsip-prinsip pertama dengan mencermati semesta. Descartes tidak mau berurusan



dengan hal-hal yang mungkin: yang dicarinya adalah kepastian seperti yang ditawarkan oleh matematika. Kepastian itu juga bisa ditemukan dalam proposisi sederhana dan terbukti dengan sendirinya, misalnya: “Apa yang sudah terjadi tidak bisa dibatalkan,” yang merupakan kebenaran tak terbantah. Selanjutnya, ketika sedang duduk merenung di depan perapian, dia menemukan pepatah yang terkenal: *Cogito, ergo sum*; Aku berpikir maka aku ada. Seperti halnya Agustinus, kira-kira dua belas abad sebelumnya, Descartes mendapatkan bukti eksistensi Tuhan di dalam kesadaran manusia: bahkan keraguan justru membuktikan eksistensi orang yang meragukan! Kita tidak bisa memastikan sesuatu yang ada di luar diri kita, namun kita bisa pasti tentang pengalaman batin kita sendiri. Argumen Descartes ternyata merupakan penyusunan ulang atas Dalil Ontologis Anselm. Tatkala kita ragu-ragu, keterbatasan dan hakikat diri yang berhingga menjadi terungkap. Namun, kita tak mungkin tiba pada gagasan tentang “ketidaksempurnaan” jika kita tidak memiliki konsepsi pendahulu tentang “kesempurnaan”. Seperti halnya Anselm, Descartes menyimpulkan bahwa ketiadaan kesempurnaan adalah mustahil; pernyataan itu merupakan *contradictio in terminis*. Pengalaman kita tentang keraguan, dengan demikian, menyatakan kepada kita bahwa suatu wujud yang tertinggi dan sempurna—yaitu Tuhan—pastilah ada.

Descartes selanjutnya mendeduksi fakta-fakta tentang hakikat Tuhan dari “bukti” eksistensinya ini, dengan cara yang sama seperti yang digunakannya dalam pembuktian matematika. Seperti yang dikatakannya di dalam *Discourse on Method*, “setidaknya sudah merupakan sebuah kepastian bahwa Tuhan, yang merupakan wujud sempurna ini, ada atau bereksistensi, sebagaimana halnya setiap dalil geometri.”<sup>8</sup> Sebagaimana sebuah segitiga Euclidian pasti memiliki sudut-sudut yang jumlahnya sama dengan dua sudut siku-siku, wujud sempurna yang diyakini Descartes ini pasti memiliki sifat-sifat tertentu. Pengalaman menyatakan kepada kita bahwa alam memiliki realitas objektif dan suatu Tuhan yang sempurna, yang pasti bisa dipercaya, tidak akan menipu kita. Oleh karena itu, alih-alih menggunakan alam untuk membuktikan eksistensi Tuhan, Descartes menggunakan ide tentang Tuhan untuk memberinya keyakinan terhadap realitas alam. Dengan caranya sendiri, Descartes merasa terasing dari dunia sebagaimana halnya Pascal. Descartes tidak mencoba menggapai alam, pikirannya justru berpaling ke arah dirinya sendiri. Gagasan tentang Tuhan

memberi manusia kepastian tentang eksistensinya sendiri dan, karena itu, menjadi esensial bagi epistemologi Descartes. Metode Cartesian menyingkapkan penyendirian dan gambaran autonomi yang akan menjadi penting bagi pandangan Barat tentang manusia di abad kita ini. Keterasingan dari dunia dan kebanggaan akan kemandirian membawa banyak orang pada sikap menolak seluruh gagasan tentang Tuhan yang mengakibatkan manusia berada dalam kondisi ketergantungan.

Sejak awal sekali, agama telah membantu umat manusia untuk berhubungan dengan alam dan mengakarkan diri di dalamnya. Kultus tempat suci telah mendahului semua refleksi tentang alam dan membantu manusia menemukan sebuah fokus di semesta yang mencengangkan ini. Pendewaan kekuatan-kekuatan alam mengungkapkan ketakjuban dan kekaguman yang telah senantiasa menjadi bagian dari respons manusia terhadap alam. Bahkan Agustinus, dalam spiritualitasnya yang pilu, memandang alam sebagai tempat yang indah luar biasa. Descartes, yang filsafatnya didasarkan pada tradisi introspeksi Agustinian, tidak memberi perhatian pada semua ketakjuban itu. Cita rasa misteri harus dihindarkan sama sekali karena hal itu menampilkan keadaan pikiran primitif yang telah ditinggalkan oleh manusia beradab. Dalam pengantar risalahnya *Les météores*, dia menjelaskan bahwa adalah wajar jika kita “lebih mengagumi sesuatu yang berada di atas kita daripada yang setaraf atau lebih rendah daripada kita”.<sup>9</sup> Para penyair dan pelukis, misalnya, menggambarkan awan sebagai mahkota Tuhan, membayangkan Tuhan memercikkan embun pada awan atau mengirimkan petir untuk membelah batu dengan tangannya sendiri:

Ini menggiring saya untuk berharap bahwa jika di sini saya bisa menjelaskan tentang awan dengan suatu cara yang membuat kita tak lagi punya ketakjuban atas apa pun yang dapat dilihat dari awan, atau apa pun yang turun darinya, kita akan dengan mudah percaya bahwa adalah mungkin pula untuk menemukan penyebab dari segala sesuatu yang menakjubkan di atas bumi.

Descartes menjelaskan tentang awan, embun, dan petir sebagai kejadian-kejadian fisikal semata dengan maksud, seperti yang dijelaskannya sendiri, untuk menghilangkan “setiap sebab ketakjuban.”<sup>10</sup> Akan tetapi, Tuhan Descartes adalah Tuhan para filosof yang sama sekali tidak memedulikan

peristiwa-peristiwa duniawi. Dia tidak diungkapkan melalui mukjizat-mukjizat yang dilukiskan dalam kitab suci, tetapi melalui hukum-hukum abadi yang telah dirancangnya: *Les météores* juga menjelaskan bahwa *manna* yang telah menopang orang Israel kuno di gurun-gurun adalah sejenis embun. Dengan demikian, muncullah bentuk apologetika absurd yang berupaya “membuktikan” kebenaran Alkitab dengan menemukan penjelasan rasional atas berbagai mukjizat dan mitos. Mukjizat Yesus memberi makan kepada lima ribu orang, misalnya, ditafsirkan sebagai tindakan sekelompok umatnya yang suatu ketika dengan diam-diam membawa makanan itu dan membagi-bagikannya. Meski berniat baik, argumen semacam ini tak berhasil menangkap simbolisme yang merupakan esensi narasi biblikal.

Descartes menaati aturan-aturan gereja Katolik Roma dengan saksama dan memandang dirinya sebagai seorang Kristen yang ortodoks. Dia tidak melihat adanya pertentangan antara iman dan akal. Dalam risalahnya *Discourse on Method*, dia menyatakan bahwa ada sebuah sistem yang akan memungkinkan manusia mencapai *semua* kebenaran. Tak ada yang luput dari jangkauannya. Yang diperlukan—dalam disiplin apa pun—adalah penerapan metode itu dan kemudian akan diraih kemungkinan untuk merangkum seluruh pengetahuan yang dapat diandalkan sehingga hilanglah segala keraguan dan ketidaktahuan. Misteri pun terhapuskan, dan Tuhan—yang oleh kaum rasional tadinya dipisahkan dari semua fenomena lain dengan hati-hati—kini tercakup di dalam sistem pemikiran manusia. Mistisisme belum berkesempatan menancapkan akarnya di Eropa sebelum guncangan dogmatik di era Reformasi. Dengan demikian, mistisisme sebagai bentuk spiritualitas yang bersandar dan terkait erat dengan misteri dan mitologi, seperti yang disiratkan oleh namanya, adalah sesuatu yang asing bagi kebanyakan orang Kristen di Barat. Bahkan di gerejanya Descartes, kaum mistik sangat jarang ditemukan dan sering dicurigai. Tuhan kaum mistik, yang eksistensinya dirasakan melalui pengalaman keagamaan, tidak dikenal oleh orang-orang seperti Descartes, yang baginya kontemplasi semata-mata merupakan aktivitas otak.

Fisikawan Inggris, Isaac Newton (1642-1724), yang juga telah mereduksi Tuhan ke dalam sistem mekaniknya sendiri, tak kalah bersemangatnya untuk menjauhkan Kristen dari misteri. Titik berangkatnya adalah dari

mekanika, bukan matematik, karena seorang ilmuwan harus belajar menggambar sebuah lingkaran secara akurat sebelum dia dapat menguasai geometri. Jika Descartes menemukan bukti dengan urutan diri, Tuhan, dan alam, Newton mengawalinya dengan upaya menjelaskan alam fisik, yang di dalam sistemnya Tuhan merupakan bagian yang esensial. Dalam fisika Newton, alam sama sekali bersifat pasif: Tuhan merupakan satu-satunya sumber aktivitas. Dengan demikian, seperti dalam pemikiran Aristoteles, Tuhan sekadar merupakan kelanjutan dari tatanan alam fisik. Dalam karyanya yang utama *Philosophiae Naturalis Principia* (1687), Newton ingin menggambarkan hubungan antara berbagai benda langit dan bumi secara matematis untuk memperoleh sebuah sistem yang koheren dan komprehensif. gaya gravitasi, yang diperkenalkan Newton, mempersatukan komponen-komponen yang membentuk sistemnya. Penemuan Newton tentang gravitasi diserang oleh beberapa ilmuwan yang menuduh Newton kembali kepada gagasan Aristoteles tentang daya tarik materi. Pandangan tersebut dinilai tidak sejalan dengan gagasan Protestan tentang kekuasaan mutlak Tuhan. Newton menolak hal ini: Tuhan yang berdaulat berkedudukan sentral di dalam seluruh sistem yang dibangunnya, karena tanpa ada seorang Mekanik ilahiah seperti itu sistem tersebut tidak akan pernah ada.

Berbeda dengan Pascal dan Descartes, Newton merasa yakin telah mendapatkan bukti tentang eksistensi Tuhan ketika berkontemplasi tentang alam. Mengapa gravitasi internal benda-benda langit tidak menarik semua benda itu menjadi satu massa yang besar? Karena benda-benda tersebut telah dengan cermat disebarkan di angkasa dengan jarak yang cukup jauh untuk mencegah hal tersebut terjadi. Newton menjelaskan kepada sahabatnya Richard Bentley, Dekan St. Paul's, bahwa ini mustahil terjadi tanpa adanya satu Pengawas ilahi yang berkecerdasan: "Saya kira ini tidak bisa dijelaskan semata-mata sebagai kekuatan alam, saya terdorong untuk menisbakkannya kepada penjagaan dan rancangan suatu agen sukarela."<sup>11</sup> Sebulan kemudian dia menulis lagi kepada Bentley: "gravitasi mungkin dapat menggerakkan planet-planet namun, tanpa kekuatan ilahiah, gravitasi takkan pernah bisa membuat planet-planet itu bergerak Sirkular terhadap Matahari sebagaimana adanya. Dengan alasan ini dan beberapa alasan lainnya, saya terdorong untuk menisbahkan kerangka Sistem ini kepada suatu Agen yang berkecerdasan."<sup>12</sup> Jika, misalnya, bumi berevolusi pada

porosnya dengan kecepatan seratus mil per jam, bukannya seribu mil per jam, maka malam akan menjadi sepuluh kali lebih panjang dan alam akan menjadi terlalu dingin untuk bisa menopang kehidupan; selama siang hari yang panjang, panas akan menghanguskan semua tumbuhan. Wujud yang telah merancang semua ini dengan sangat sempurna pasti merupakan Mekanik yang sangat cerdas.

Selain berkecerdasan, Agen ini pasti memiliki kekuatan luar biasa untuk menata semua benda yang bermassa besar itu. Newton menyimpulkan bahwa kekuatan primal yang telah menggerakkan sistem yang tak terbatas dan rumit ini adalah *dominatio* (penguasa), satu-satunya yang bertanggung jawab atas alam semesta dan menjadikan Tuhan bersifat ilahiah. Edward Pococke, profesor bahasa Arab pertama di Oxford, menyatakan kepada Newton bahwa kata latin *deus* berasal dari bahasa Arab *du* (Tuhan). Penguasa, dengan demikian, merupakan sifat Tuhan yang lebih esensial daripada kesempurnaan yang menjadi titik pangkal Descartes dalam mendiskusikan Tuhan. Dalam “General Scholium” yang berisi kesimpulan dari *Principia*, Newton mendeduksikan semua sifat Tuhan yang lain dari sifat mahakuasa dan mahabijaksana:

Sistem mahaindah yang terdiri atas matahari, planet, dan komet-komet ini hanya mungkin berasal dari rancangan dan kekuasaan Wujud yang cerdas dan perkasa .... Dia abadi dan tak terbatas, mahakuasa dan maha mengetahui; artinya, keberadaannya tak berawal dan tak berakhir; kehadirannya mencakup segala ketakterbatasan; dia mengatur segala sesuatu, dan mengetahui segala sesuatu yang akan atau dapat dilakukan .... Kita mengenalnya hanya melalui rancangannya yang mahabijaksana dan mahaunggul, dan sebab-sebab akhir; kita mengagumi kesempurnaannya; namun kita memuliakan dan memujanya karena kekuasaannya: sebab kita memujanya karena kita adalah hambanya; dan tuhan tanpa kekuasaan, rahmat pemeliharaan, dan kedudukan sebagai sebab-sebab akhir tak lebih merupakan Takdir dan Kodrat. Keharusan metafisikal buta, yang selalu sama di mana-mana, takkan menghasilkan keragaman. Semua keragaman yang kita temukan pada waktu dan tempat yang berbeda ini tentulah bersumber dari gagasan dan kehendak sebuah Wujud yang pasti ada.<sup>13</sup>

Newton tidak menyebut-nyebut Alkitab: kita mengenal Tuhan *hanya* melalui kontemplasi tentang alam. Hingga saat itu, doktrin tentang

penciptaan merupakan sebuah kebenaran spiritual: doktrin ini terlambat masuk ke dalam Yudaisme maupun Kristen dan senantiasa agak problematik. Kini, sains baru telah menempatkan penciptaan ke tengah panggung dan memberikan pemahaman harfiah dan mekanis atas doktrin yang krusial bagi konsepsi tentang Tuhan itu. Ketika orang-orang zaman sekarang mengingkari eksistensi Tuhan, Tuhan dalam konsepsi inilah yang mereka tolak: Tuhan sebagai sumber asal dan penyelenggara alam yang tak lagi bisa diakomodasi oleh para ilmuwan.

Newton sendiri terpaksa bersandar pada beberapa solusi mencengangkan demi menemukan ruang untuk Tuhan di dalam sistemnya, yang dari kodratnya sendiri harus bersifat komprehensif. Jika ruang tak bisa berubah dan tidak terbatas—dua ciri utama sistem itu—di mana tempat Tuhan di dalamnya? Tidakkah ruang itu sendiri jadi agak bersifat ilahiah karena memiliki sifat-sifat keabadian dan ketakterbatasan? Ataukah ia merupakan entitas ilahi kedua, yang telah ada bersama Tuhan sebelum berlangsungnya waktu? Newton selalu menaruh perhatian terhadap problem ini. Dalam esai awalnya *De Gravitatione et Aequipondio Fluidorum*, Newton kembali kepada doktrin emanasi Platonik kuno. Karena Tuhan tidak terbatas, dia pasti ada di mana-mana. Ruang merupakan akibat dari keberadaan Tuhan, beremanasi secara abadi dari kemahahadiran Tuhan. Ruang tidak diciptakan secara sengaja oleh Tuhan, tetapi ada sebagai akibat wajib atau perluasan dari wujudnya yang ada di mana-mana. Demikian pula, karena Tuhan itu abadi, dia menjadi sumber emanasi waktu. Oleh karena itu, kita dapat mengatakan bahwa Tuhan mengisi ruang dan waktu tempat kita hidup, bergerak, dan berwujud. Sebaliknya, materi diciptakan dengan sengaja oleh Tuhan pada hari penciptaan. Orang mungkin saja menyatakan bahwa Tuhan telah memutuskan untuk menganugerahkan bentuk, kepadatan, penampakan, dan gerak kepada sebagian ruang. Penjelasan ini dapat bersesuaian dengan doktrin Kristen tentang penciptaan dari ketiadaan karena Tuhan telah mengeluarkan substansi material dari ruang kosong: materi telah diciptakannya dari kehampaan.

Seperti Descartes, Newton tidak tertarik untuk mengkaji misteri, yang dipersamakannya sama dengan kebodohan dan takhayul. Dia sangat berkeinginan untuk membersihkan Kristen dari hal-hal yang berbau mukjizat, meski itu membuatnya bertentangan dengan doktrin krusial

seperti ketuhanan Yesus. Selama 1670-an, dia memulai sebuah studi teologis serius tentang doktrin Trinitas dan tiba pada kesimpulan bahwa doktrin itu diselundupkan ke dalam gereja oleh Athanasius untuk mencari muka orang-orang pagan yang baru menganut agama Kristen. Ariuslah yang benar: Yesus pasti bukan Tuhan, dan bagian-bagian Perjanjian Baru yang dipakai untuk “membuktikan” kebenaran doktrin Trinitas dan Inkarnasi adalah palsu. Athanasius dan kawan-kawannya telah membuat dan menambahkan bagian-bagian itu ke dalam kanon kitab suci, agar mendukung fantasi-fantasi primitif kasar yang menarik massa: “hanya manusia yang percaya takhayul dan berkarakter dangkal yang dapat memperoleh kepuasan dari penjelasan atas soal agama berdasarkan misteri, dan karena alasan itu maka apa yang sangat mereka sukai adalah apa yang paling sedikit mereka pahami.”<sup>14</sup> Menghilangkan omong kosong ini dari iman Kristen menjadi obsesi Newton. Pada awal 1680-an, beberapa waktu menjelang penerbitan *Principia*, Newton mulai mengerjakan sebuah risalah yang dia sebut *The Philosophical Origins of Gentile Theology*. Risalah ini berpendapat bahwa Nabi Nuh telah menegakkan agama primordial—teologi non-Yahudi—yang bebas dari takhayul dan mengajarkan penyembahan rasional terhadap satu Tuhan. Satu-satunya perintah adalah mencintai Tuhan dan mencintai tetangga. Manusia diperintahkan untuk berkontemplasi tentang Alam, satu-satunya kuil bagi Tuhan yang agung. Generasi-generasi berikutnya telah merusak agama murni ini, dengan cerita-cerita tentang mukjizat dan dongeng-dongeng. Sebagian di antara mereka terpuruk kembali ke dalam penyembahan berhala dan takhayul. Namun, Tuhan telah mengirimkan nabi-nabi untuk meluruskan jalan mereka. Pythagoras telah mempelajari agama ini dan membawanya ke Barat. Yesus adalah salah seorang di antara para nabi itu yang diutus untuk menyerukan manusia agar kembali kepada kebenaran, tetapi agama murni Yesus telah dirusak oleh Athanasius dan kelompoknya. Kitab Wahyu telah meramalkan bangkitnya Trinitarianisme ini —“agama asing dari Barat,” “kultus terhadap tiga Tuhan yang setara”—sebagai pembinasakan keji.<sup>15</sup>

Kristen Barat selalu memandang Trinitas sebagai sebuah doktrin yang pelik, dan rasionalisme baru mereka membuat para filosof dan ilmuwan era Pencerahan berkeinginan untuk membuangnya. Newton jelas tidak memiliki pemahaman tentang peran misteri dalam kehidupan keagamaan. Orang Yunani telah menggunakan Trinitas sebagai sarana untuk

mempertahankan agar pikiran tetap berada dalam keadaan takjub dan sebagai pengingat bahwa akal manusia takkan pernah dapat memahami hakikat Tuhan. Akan tetapi, bagi seorang ilmuwan semacam Newton, sangatlah sulit untuk menanamkan sikap seperti itu. Dalam sains, orang belajar bahwa mereka harus siap untuk meninggalkan masa lalu dan memulai lagi dari prinsip-prinsip pertama demi menemukan kebenaran. Namun, agama, seperti halnya seni, sering mengandung dialog dengan masa lalu untuk mendapatkan sebuah perspektif dalam memandang masa sekarang. Tradisi memberi batu loncatan yang memungkinkan manusia masuk ke dalam persoalan perenial tentang makna hidup yang hakiki. Oleh karena itu, agama dan seni tidak memiliki sistem kerja yang sama dengan sains. Namun selama abad kedelapan belas, Kristen mulai menerapkan metode ilmiah baru terhadap iman kristiani dan tiba pada solusi yang serupa dengan yang ditemukan Newton. Di Inggris, teolog radikal semacam Matthew Tindal dan John Toland bertekad untuk kembali kepada prinsip-prinsip dasar, membersihkan Kristen dari misteri-misterinya dan membangun sebuah agama yang betul-betul rasional. Di dalam *Christianity Not Mystrious* (1696), Toland mengemukakan bahwa misteri hanya akan membawa kepada “tirani dan takhayul”.<sup>16</sup> Sangatlah berbahaya untuk membayangkan bahwa Tuhan tidak mampu mengungkapkan dirinya dengan jelas. Agama harus bisa diterima oleh akal. Dalam *Christianity as Old as Creation* (1730), Tindal, seperti halnya Newton, berupaya untuk menciptakan kembali agama primordial dan membersihkannya dari berbagai tambahan yang datang belakangan. Rasionalitas menjadi batu ujian bagi semua agama: “Ada agama alam dan akal yang terpahat di dalam hati setiap orang sejak semula, yang dengannya manusia harus memutuskan kebenaran setiap agama institusional mana pun.”<sup>17</sup> Akibatnya wahyu menjadi tidak diperlukan karena kebenaran bisa ditemukan melalui pencarian rasional kita sendiri; misteri-misteri semacam Trinitas dan Inkarnasi harus memiliki penjelasan rasional yang sempurna dan tidak boleh digunakan untuk membiarkan keimanan orang awam tunduk pada takhayul dan lembaga gereja.

Ketika gagasan-gagasan radikal ini menyebar ke seluruh Benua, sekelompok sejarawan baru mulai meneliti sejarah gereja secara objektif. Pada tahun 1699, Gottfried Arnold menerbitkan karyanya yang non-partisan, *History of the Churches from the Beginning of the New Testament*



to 1688. Di dalam buku ini, dia mengemukakan bahwa apa yang kini dipandang sebagai ortodoksi ternyata tidak berakar pada gereja perdana. Johann Lorenz von Mosheim (1694-1755) dengan tegas memisahkan sejarah dari teologi dalam karyanya yang monumental *Institutions of Ecclesiastical History* (1726), dan merekam perkembangan doktrin tanpa mempersoalkan kebenarannya. Sejarahwan lain, seperti Georg Walch, Giovanni But, dan Henry Noris meneliti sejarah kontroversi-kontroversi doktrinal yang pelik, seperti Arianisme, pertikaian *filioque*, dan berbagai perdebatan Kristologis abad keempat dan kelima. Banyak orang Kristen yang menjadi risau ketika mengetahui bahwa dogma-dogma fundamental tentang kodrat Tuhan dan Kristus baru berkembang dalam beberapa abad dan tidak tercantum di dalam Perjanjian Baru: apakah ini berarti bahwa doktrin-doktrin itu keliru? Sebagian lainnya melangkah lebih jauh dan menerapkan objektivitas baru ini kepada Perjanjian Baru itu sendiri. Hermann Samuel Reimarus (1694-1768) mengupayakan sebuah biografi kritis atas Yesus: kemanusiaan Kristus bukan lagi merupakan masalah mistikal atau doktrinal, melainkan menjadi objek penelaahan ilmiah di Zaman Akal. Dengan ini periode skeptisisme modern telah benar-benar diluncurkan. Reimarus berpendapat bahwa Yesus hanya ingin mendapatkan keadaan ilahiah dan ketika misi mesianiknya gagal, maka dia pun mati dalam keputusasaan. Reimarus menunjukkan bahwa di dalam Injil, Yesus tidak pernah mengklaim bahwa dia datang untuk menebus dosa manusia. Gagasan itu, yang telah menjadi gagasan sentral dalam Kristen Barat, bersumber dari St. Paulus, pendiri sejati agama Kristen. Oleh karena itu, kita tidak harus memuja Yesus sebagai Tuhan namun sebagai guru dari sebuah agama yang “penting, sederhana, mulia, dan praktis”.<sup>18</sup>

Kajian-kajian objektif ini bersandar pada pemahaman harfiah atas kitab suci dan mengabaikan watak simbolis dan metaforis agama. Orang mungkin saja menolak bentuk kritisisme semacam ini dan menyatakannya tidak relevan. Akan tetapi, begitu semangat ilmiah ini menjadi lazim bagi banyak orang, mereka sulit untuk menghindari dari pembacaan Injil dengan cara seperti itu. Kristen Barat kini berkomitmen terhadap pemahaman harfiah atas keimanan mereka dan menarik diri dari mitos: sebuah kisah hanya mungkin benar secara faktual atau tak lebih dari suatu kebohongan. Pertanyaan tentang asal usul agama lebih penting bagi orang Kristen daripada, misalnya, bagi orang Buddha karena tradisi monoteistik Kristen selalu

menyebutkan bahwa Tuhan mewahyukan diri melalui peristiwa-peristiwa sejarah. Oleh karena itu, jika Kristen ingin mempertahankan integritasnya di zaman ilmiah, persoalan-persoalan seperti ini harus dijawab. Sebagian orang Kristen yang berpegang pada keyakinan yang lebih konvensional daripada Tindal atau Reimarus mulai mempertanyakan pemahaman tradisional Barat tentang Tuhan. Di dalam risalahnya, *Wittenburg's Innocence of a Double Murder* (1681), John Friedmann Mayer, seorang Lutheran, menulis bahwa doktrin tradisional tentang penebusan dosa, sebagaimana digariskan oleh Anselm, yang melukiskan Tuhan menghendaki kematian Putranya sendiri, menampilkan konsepsi ketuhanan yang tidak layak. Dia adalah “Tuhan yang pemurah, Tuhan yang pemaarah” dan “Tuhan yang menakutkan”, yang tuntutannya akan pembalasan yang keras sangat menghantui banyak orang Kristen dan mengajarkan mereka untuk berlepas diri dari “keberdosaan” mereka sendiri.<sup>19</sup> Semakin banyak orang Kristen yang malu akan saratnya kekejaman di dalam sejarah Kristen, yang telah melakukan Perang Salib, inkuisisi dan penyiksaan yang mengerikan atas nama Tuhan yang adil ini. Pemaksaan masyarakat untuk beriman kepada doktrin-doktrin ortodoks sangat mengejutkan terutama bagi era yang sedang terpicat pada kesadaran tentang kemerdekaan dan kebebasan nurani. Banjir darah yang dipicu oleh Reformasi dan segala akibatnya tampak sebagai kesalahan terbesar.

Akal adalah jawabannya. Akan tetapi, dapatkah Tuhan yang telah dilepaskan dari semua misteri—yang selama berabad-abad telah membuatnya memiliki nilai religius yang efektif di dalam tradisi-tradisi lain — akan menarik minat orang Kristen yang lebih imajinatif dan intuitif? Penyair Puritan John Milton (1608-74) merasa sangat terusik oleh catatan tentang sikap tidak toleran gereja. Milton adalah seorang manusia sejati pada masanya. Melalui risalahnya yang tidak diterbitkan, *On Christian Doctrine*, dia berupaya melakukan reformasi atas Reformasi dan menciptakan sebuah credo keagamaan untuk dirinya sendiri yang tidak bergantung pada keyakinan maupun keputusan orang lain. Dia juga meragukan doktrin-doktrin tradisional semacam Trinitas. Namun, penting untuk dicatat bahwa pahlawan sejati dalam karya utamanya *Paradise Lost* adalah setan, bukannya Tuhan, yang perbuatan-perbuatannya bertujuan untuk meluruskan manusia. Setan memiliki banyak sifat orang Eropa baru: dia menolak autoritas, menentang kebodohan, dan menjadi penjelajah yang

pertama dalam pengembaraannya yang berani dari neraka, melintasi *chaos* menuju bumi yang baru diciptakan. Akan tetapi, Tuhan Milton tampaknya menghadirkan absurditas yang sudah melekat di dalam literalisme Barat. Tanpa pemahaman mistikal terhadap Trinitas, posisi Putra Tuhan menjadi sangat membingungkan di dalam puisinya. Tak jelas apakah dia adalah wujud kedua di samping Tuhan atau makhluk seperti malaikat dengan derajat yang lebih tinggi. Secara keseluruhan, dia dan Bapa merupakan dua wujud terpisah yang mesti terlibat dalam pembicaraan panjang lebar yang menjemukan untuk mengetahui niat satu sama lain, meskipun sang Putra diakui sebagai Firman dan hikmat sang Bapa.

Cara Milton menampilkan prapengetahuan Tuhan tentang peristiwa-peristiwa di bumilah yang membuat konsep ketuhanannya dapat dipercaya. Karena Tuhan pasti sudah mengetahui bahwa Adam dan Hawa akan jatuh—bahkan sebelum setan tiba di bumi—Tuhan mesti mengadakan justifikasi yang agak khusus bagi tindakannya sebelum kejadian itu. Dia tidak menyenangi kepatuhan yang terpaksa, demikian dijelaskannya kepada sang Putra, maka dianugerahkannya kepada Adam dan Hawa kemampuan untuk melawan setan. Oleh karena itu, mereka tidak dapat, demikian argumen Tuhan secara defensif, dibenarkan untuk menuduh,

Pencipta mereka, atau penciptaan mereka, atau Nasib mereka;  
Seakan-akan Predestinasi berdaulat atas  
Kehendak mereka, diatur oleh Ketetapan mutlak  
Atau pengetahuan yang telah ada sejak semula:  
mereka sendirilah yang memutuskan  
Perbuatan mereka sendiri; bukan Aku: jika Aku mengetahui  
sejak semula,  
Prapengetahuan itu tak berpengaruh apa-apa terhadap  
kesalahan mereka,  
Yang tentunya membuktikan sejenis ketidaktahuan azali ...  
Kucipta mereka bebas, dan mereka harus tetap bebas  
Hingga mereka membelenggu diri sendiri: Aku pun mesti  
mengubah  
Watak mereka, dan mengeluarkan Keputusan agung  
Tak dapat berubah, Abadi, yang menobatkan  
Kebebasan mereka; mereka sendiri yang menyebabkan kejatuhan  
mereka.<sup>20</sup>

Pemikiran yang ceroboh ini bukan hanya sulit untuk dihormati, Tuhan yang digambarkannya pun tampak kejam, kaku, dan sama sekali tidak memiliki

kasih sayang yang semestinya diilhamkan oleh agamanya. Memaksa Tuhan untuk berbicara dan berpikir seperti halnya kita dalam cara ini menunjukkan ketidaklayakan konsepsi ketuhanan yang antropomorfik dan personalistik. Terlalu banyak kontradiksi dalam konsepsi Tuhan semacam itu sehingga sulit untuk menjadi koheren atau layak dihormati.

Doktrin tentang kemahatahuan Tuhan dan yang semacamnya tidak bisa dipahami secara harfiah. Tuhan Milton bukan saja dingin dan legalistik, melainkan juga sangat tidak kompeten. Dalam dua jilid terakhir *Paradise Lost*, dikisahkan bahwa Tuhan mengutus Malaikat Mikail untuk melipur Adam atas dosanya, dengan menunjukkan kepadanya bagaimana nanti anak keturunannya akan diampuni. Seluruh alur sejarah penyelamatan ditampilkan kepada Adam dalam serangkaian tablo, dengan uraian dari Mikail: dia melihat pembunuhan Habil oleh Kabil, Banjir Besar dan Bahtera Nuh, Menara Babil, panggilan kepada Ibrahim, pengusiran dari Mesir, dan Taurat di Sinai. Mikail menjelaskan bahwa ketidaklayakan Taurat, yang menindas umat pilihan Tuhan yang malang selama berabad-abad, merupakan cara untuk membuat mereka rindu pada kehadiran suatu hukum yang lebih spiritual. Seiring perkembangan kisah penyelamatan di Hari Akhir ini—melalui kejayaan Raja Daud, pengusiran ke Babilonia, kelahiran Kristus, dan seterusnya—pembaca akan mengetahui bahwa pasti terdapat jalan yang lebih mudah dan langsung untuk penebusan dosa manusia. Kenyataan bahwa rencana yang berliku-liku ini, dengan kegagalan dan titik awalnya yang salah, telah ditetapkan *sejak awal* hanya akan menimbulkan keraguan besar tentang kecerdasan Penggagasnya. Tuhan Milton tak banyak mengilhami rasa percaya diri. Adalah menarik bahwa setelah *Paradise Lost* tak ada penulis kreatif Inggris lain yang berbicara tentang dunia adialami. Tak ada lagi seorang Spenser dan Milton. Sejak itu, yang adialami dan spiritual menjadi wilayah para penulis yang lebih pinggir, seperti George MacDonald dan C.S. Lewis. Namun, Tuhan yang tak mampu memikat imajinasi adalah Tuhan yang berada dalam kesulitan.

Pada bagian paling akhir dari *Paradise Lost*, Adam dan Hawa menempuh jalan mereka masing-masing keluar dari surga dan menuju dunia. Di Barat juga, kaum Kristen berada di ambang era yang lebih sekular, meski mereka masih setia terhadap iman kepada Tuhan. Agama rasional yang baru disebut sebagai Deisme. Agama ini tak memberi tempat bagi disiplin mistisisme

dan mitologi yang imajinatif. Deisme berpaling dari mitos wahyu dan “misteri-misteri” tradisional semacam Trinitas, yang telah sejak lama membelenggu manusia di dalam takhayul. Sebagai gantinya, Deisme menyatakan kesetiaan terhadap “Deus” impersonal yang bisa ditemukan oleh manusia melalui usahanya sendiri. François-Marie de Voltaire, tokoh yang dipandang sebagai perwujudan gerakan yang kemudian dikenal sebagai Pencerahan, mendefinisikan agama ideal ini dalam bukunya *Philosophical Dictionary* (1764). Agama itu, pertama-tama, haruslah sesederhana mungkin.

Bukankah itu agama yang banyak mengajarkan moralitas dan sangat sedikit dogma? yang condong untuk membuat manusia menjadi adil dan tidak membuat mereka bodoh? yang tidak memerintahkan orang untuk meyakini sesuatu yang mustahil, bertentangan, merusak nilai-nilai ketuhanan, dan berbahaya bagi umat manusia, dan yang tidak mengancam dengan hukuman neraka kepada siapa saja yang memiliki akal sehat? Bukankah itu agama yang tidak menegakkan ajarannya melalui pemaksaan, dan tidak menggenangi bumi dengan darah demi sofisme yang tidak terjangkau akal? ... yang hanya mengajarkan pengabdian kepada satu ilah, kepada keadilan, toleransi dan kemanusiaan?<sup>21</sup>

Gereja-gereja hanya perlu menyalahkan diri sendiri atas penyimpangan ini, karena selama berabad-abad mereka telah membanjiri kaum beriman dengan berlimpah doktrin. Reaksi ini tidak bisa dihindarkan dan bahkan mungkin bersifat positif.

Akan tetapi, para filosof Pencerahan tidak menolak gagasan tentang Tuhan. Yang mereka tolak adalah konsepsi Tuhan kaum ortodoks yang kejam, yang mengancam manusia dengan api neraka. Yang mereka tolak adalah doktrin-doktrin misterius tentang Tuhan yang tidak dapat diterima akal. Namun, keyakinan mereka terhadap suatu Wujud Tertinggi tetap terjaga. Voltaire membangun sebuah kapel di Ferney dengan prasasti bertuliskan “Deo Erexist Voltaire”. Dia bahkan mengatakan bahwa seandainya Tuhan tidak ada, maka wajiblah untuk menciptakannya. Dalam *Philosophical Dictionary*, dia berpendapat bahwa iman kepada satu tuhan adalah lebih rasional dan alamiah bagi manusia daripada kepercayaan terhadap banyak tuhan. Pada mulanya manusia hidup dalam dusun dan komunitas kecil yang terisolasi, mengakui bahwa ada satu tuhan yang mengatur nasib mereka:

politeisme merupakan perkembangan yang datang kemudian. Sains maupun filsafat rasional memberi petunjuk tentang eksistensi Wujud Tertinggi itu: “Kesimpulan apa yang bisa kita tarik dari semua ini?” Voltaire mengajukan pertanyaan di akhir tulisannya tentang “Ateisme” di dalam *Dictionary*. Dia menjawab:

Ateisme itu merupakan musuh besar bagi mereka yang berkuasa; dan juga bagi orang-orang terpelajar meskipun mereka hidup tanpa dosa, karena dari apa yang mereka pelajari, mereka dapat mempengaruhi orang-orang yang berkuasa; dan bahwa, meskipun tidak separah fanatisme, ateisme senantiasa berbahaya bagi kebaikan. Di atas segalanya, izinkan saya menambahkan bahwa pada saat ini jumlah orang ateis jauh lebih sedikit dibanding masa-masa sebelumnya, sebab para filosof telah menyadari bahwa takkan ada tumbuhan tanpa benih, dan takkan ada benih tanpa rancangan pencipta, dan seterusnya.<sup>22</sup>

Voltaire menyamakan ateisme dengan takhayul dan fanatisisme yang ingin sekali diberantas oleh para filosof. Yang dipersoalkannya bukanlah Tuhan, melainkan doktrin-doktrin tentang Tuhan yang bertentangan dengan standar suci akal.

Orang Yahudi Eropa juga dipengaruhi oleh gagasan-gagasan baru ini. Baruch Spinoza (1632-77), seorang Yahudi Belanda keturunan Spanyol, merasa tidak puas terhadap studi Taurat dan bergabung dengan sebuah kelompok filosofis pemikir bebas non-Yahudi. Dia mengembangkan gagasan yang sangat berbeda dari Yudaisme konvensional dan banyak dipengaruhi oleh para pemikir sains, seperti Descartes dan tokoh-tokoh skolastik Kristen. Pada tahun 1656, ketika berusia dua puluh empat tahun, dia secara resmi diusir dari sinagoga Amsterdam. Ketika dekrit pengusiran dibacakan, lampu-lampu sinagoga lambat laun dipadamkan hingga majelis itu sepenuhnya dibiarkan berada dalam kegelapan, seakan-akan merasakan gelapnya jiwa Spinoza di dalam dunia-tak bertuhan:

Biarkan dia dikutuk siang dan malam; dikutuk saat dia berbaring dan bangkit, keluar dan masuk. Mudah-mudahan Tuhan tidak akan pernah memaafkan atau mengakuinya! Mudah-mudahan murka dan kebencian Tuhan berkobar kepada orang ini mulai dari sekarang, menimpakan kepadanya semua kutukan

yang tertulis di dalam kitab suci, dan menghapuskan namanya dari bawah langit.<sup>23</sup>

Sejak saat itu, Spinoza tidak lagi menjadi anggota komunitas religius mana pun di Eropa. Dengan demikian, dia menjadi prototipe pandangan yang autonom dan sekular yang kemudian berkembang di Barat. Pada awal abad kedua puluh, banyak orang yang menyebut Spinoza sebagai pahlawan modernitas, merasakan ikatan kesamaan dengan pengusiran simboliknya, keterasingan dan pencariannya akan penyelamatan sekular.

Spinoza telah dianggap sebagai seorang ateis tetapi dia masih beriman kepada Tuhan, walaupun bukan Tuhan sebagaimana dikonsepsikan oleh Alkitab. Seperti halnya para faylasuf, dia memandang agama wahyu lebih rendah atau inferior dibandingkan pengetahuan ilmiah para filosof tentang Tuhan. Hakikat keyakinan beragama telah disalahpahami, demikian dikemukakannya di dalam *A Theologico-Political Treatise*. Agama telah menjadi “sekadar kumpulan keyakinan sesaat dan sarat dengan praduga”, sebuah “jaringan misteri tak bermakna”.<sup>24</sup> Dia secara kritis menelaah sejarah Alkitab. Orang Israel menyebut setiap fenomena yang tak mereka pahami sebagai “Tuhan”. Nabi-nabi, misalnya, dikatakan telah mendapat ilham dari Ruh Tuhan hanya karena mereka adalah manusia yang memiliki kecerdasan dan kesucian luar biasa. Namun, bentuk “ilham” ini tidak terbatas bagi sekelompok elit saja melainkan bagi setiap orang melalui akal alamiah: ritus dan simbol-simbol agama hanya untuk membantu orang awam yang tidak mampu mencapai pemikiran rasional ilmiah.

Seperti Descartes, Spinoza kembali kepada bukti ontologis tentang eksistensi Tuhan. Gagasan paling mendasar tentang “Tuhan” mengandung pembenaran tentang eksistensi Tuhan karena suatu wujud sempurna yang tidak ada akan menimbulkan pertentangan dalam dirinya sendiri. Eksistensi Tuhan bersifat wajib karena hanya itulah yang memberikan kepastian dan keyakinan yang dibutuhkan untuk melakukan deduksi lain tentang realitas. Pemahaman ilmiah kita tentang alam menunjukkan kepada kita bahwa alam diatur oleh hukum-hukum yang kekal tak berubah. Bagi Spinoza, Tuhan merupakan prinsip hukum itu, gabungan seluruh hukum abadi yang ada. Seperti Newton, Spinoza kembali kepada ide filosofis kuno tentang emanasi. Karena Tuhan inheren dan imanen di dalam segala sesuatu—material maupun spiritual—maka Tuhan dapat didefinisikan sebagai hukum

yang mengatur semua yang bereksistensi. Berbicara tentang aktivitas Tuhan di dunia merupakan cara untuk melukiskan prinsip matematis dan kausal eksistensi. Ini merupakan pengingkaran absolut terhadap transendensi.

Meski tampak begitu gamblang, doktrin ini telah mengilhami Spinoza dengan kekaguman mistis yang luar biasa. Karena merupakan agregat semua hukum yang ada, Tuhan merupakan kesempurnaan tertinggi, yang menggabungkan segalanya ke dalam kesatuan dan keselarasan. Tatkala manusia merenungkan cara kerja pikiran mereka sebagaimana yang telah dilakukan Descartes, manusia menjadi peka terhadap wujud Tuhan yang abadi dan tak terbatas yang mengatur diri mereka. Seperti halnya Plato, Spinoza percaya bahwa pengetahuan intuitif dan spontan menyingkapkan kehadiran Tuhan secara lebih kuat daripada pencerapan fakta-fakta oleh otak manusia. Kesenangan dan kebahagiaan yang kita rasakan terhadap pengetahuan setara dengan cinta Tuhan, ilah yang bukan merupakan objek abadi pikiran, melainkan sebab dan prinsip dari pikiran itu, yang menyatu dengan setiap pribadi manusia. Wahyu atau hukum Tuhan tidak diperlukan: Tuhan ini dapat dijangkau oleh semua manusia, dan satu-satunya hukum adalah hukum alam yang abadi. Spinoza membawa metafisika kuno sejajar dengan sains baru: Tuhannya bukanlah Tuhan Neoplatonik yang mustahil bisa diketahui, namun lebih dekat kepada Wujud Mutlak yang digambarkan oleh filosof seperti Aquinas. Akan tetapi, Tuhan ini juga lebih dekat kepada Tuhan mistik yang kehadirannya dialami oleh kaum monoteis ortodoks di dalam diri mereka. Orang Yahudi, Kristen, dan para filosof cenderung melihat Spinoza sebagai ateis: tak ada sesuatu yang bersifat personal tentang Tuhan ini, yang tak terpisahkan dari seluruh realitas lainnya. Spinoza sendiri menggunakan kata “Tuhan” hanya karena alasan sejarah: dia sepakat dengan kaum ateis, yang mengklaim bahwa realitas tidak bisa dibagi menjadi satu bagian yang adalah “Tuhan” dan bagian lain yang bukan Tuhan. Jika Tuhan tidak bisa dipisahkan dari segala sesuatu yang lain, adalah mustahil bahwa “dia” mengada dalam pengertian yang biasa. Apa yang dikatakan oleh Spinoza dengan demikian berarti bahwa tidak ada Tuhan yang bersesuaian dengan pengertian yang biasa kita lekatkan pada kata tersebut. Sebenarnya kaum mistik dan para filosof telah mengemukakan hal yang sama selama berabad-abad. Sebagian mengatakan bahwa “Tiada” sesuatu selain dunia yang kita ketahui ini. Jika ditambahkan dengan En Sof yang transenden, panteisme Spinoza akan sangat



menyerupai Kabbalah, dan kita dapat merasakan kesekawanan antara mistisisme radikal dengan ateisme yang baru muncul ini.

Adalah filosof Jerman Moses Mendelssohn (1729-86) yang membukakan jalan bagi kaum Yahudi untuk memasuki Eropa modern, meskipun pada mulanya dia tidak secara khusus menaruh perhatian kepada upaya penyusunan sebuah filsafat spesifik Yahudi. Dia tertarik pada psikologi, estetika, serta agama. Karya-karya awalnya, *Phaedon* dan *Morning Hours*, ditulis dalam konteks Pencerahan Jerman yang lebih luas: karya-karya itu berusaha meneguhkan eksistensi Tuhan dengan dalil-dalil rasional dan tidak mempertimbangkan persoalan itu dari sudut perspektif Yahudi. Di negara-negara, seperti Prancis dan Jerman, ide-ide liberal Pencerahan membawa semangat emansipasi dan memungkinkan orang Yahudi untuk masuk ke dalam masyarakat. Tidaklah sulit bagi para *maskilim* ini, demikian sebutan untuk Yahudi yang tercerahkan, untuk menerima filsafat agama Pencerahan Jerman. Yudaisme tak pernah memiliki obsesi doktrinal yang sama dengan Kristen Barat. Ajaran dasarnya pada dasarnya identik dengan agama rasional Pencerahan, yang masih menerima ajaran tentang mukjizat dan campur tangan Tuhan dalam urusan-urusan manusia. Dalam *Morning Hours*, Tuhan filosofis Mendelssohn sangat mirip dengan Tuhan Alkitab: bersifat personal, bukan sebuah abstraksi metafisik. Semua watak manusia, seperti kebijaksanaan, kebaikan, keadilan, cinta-kebaikan, dan berakal, dalam pengertian tertingginya dapat diterapkan pada sang Wujud Tertinggi.

Namun, hal ini membuat Tuhan Mendelssohn menjadi sangat mirip dengan kita sendiri bersama citra khas era Pencerahan: dingin, tidak menunjukkan kasih sayang, cenderung mengabaikan paradoks dan ambiguitas pengalaman keagamaan. Mendelssohn memandang kehidupan tanpa Tuhan sebagai tidak bermakna, namun pandangan ini bukan merupakan keyakinan yang penuh gairah: dia cukup puas dengan pengetahuan tentang Tuhan yang dicapai oleh akal. Kebaikan Tuhan adalah tiang yang menyangga teologinya. Jika manusia harus bersandar pada wahyu saja, demikian Mendelssohn berpendapat, ini bertentangan dengan kebaikan Tuhan karena begitu banyak orang yang ternyata dikeluarkan dari rencana Tuhan. Dengan demikian, filsafatnya menafikan keterampilan intelektual yang dituntut oleh falsafah—yang hanya mungkin bagi sekelompok kecil orang—dan lebih bersandar pada akal sehat, yang berada dalam jangkauan setiap orang.

Namun, ada bahaya dalam pendekatan semacam itu, karena terlalu gampang membuat Tuhan seperti itu berkompromi dengan prasangka-prasangka kita sendiri dan lantas memutlakannya.

Ketika *Phaedon* diterbitkan pada 1767, pembelaan filosofisnya atas keabadian jiwa diterima secara positif di kalangan kaum non-Yahudi atau Kristen. Seorang pastor muda Swiss, Johann Caspar Lavater, menulis bahwa penyusun buku itu telah siap untuk berpindah ke Kristen dan menantang Mendelssohn untuk mempertahankan Yudaismenya di depan umum. Mendelssohn, di luar kehendaknya, pada saat itu jatuh ke dalam pembelaan rasional terhadap Yudaisme, meskipun dia tidak mendukung keyakinan-keyakinan tradisional semacam konsep tentang bangsa pilihan atau tanah yang dijanjikan. Dia harus meniti garis yang halus: tidak ingin mengikuti Spinoza atau mengundang amarah orang-orang Kristen terhadap kaum Yahudi jika caranya membela Yudaisme ternyata sangat sukses. Sebagaimana para deis lainnya, dia berpendapat bahwa wahyu hanya bisa diterima jika kebenaran-kebenarannya bisa dibuktikan akal. Doktrin Trinitas tidak memenuhi kriteria ini. Yudaisme bukanlah agama yang diwahyukan, melainkan merupakan hukum yang diwahyukan. Konsepsi Yahudi tentang Tuhan secara esensial identik dengan agama natural yang dimiliki oleh seluruh umat manusia dan bisa dibuktikan oleh akal semata. Mendelssohn bersandar pada dalil-dalil kosmologis dan ontologis kuno dengan menyatakan bahwa fungsi hukum adalah untuk membantu kaum Yahudi menumbuhkan pengertian yang benar tentang Tuhan dan menghindari keberhalaan. Dia mengakhiri dengan permohonan toleransi. Agama rasional yang universal, katanya, akan menghormati cara-cara orang lain mendekati Tuhan, termasuk Yudaisme, yang telah ditindas oleh gereja-gereja Eropa selama berabad-abad.

Pengaruh Mendelssohn terhadap Yahudi tidak sekuat pengaruh filsafat Immanuel Kant yang karyanya *Critique of Pure Reason* (1781) diterbitkan pada dekade terakhir masa hidup Mendelssohn. Kant mendefinisikan Pencerahan sebagai “pembebasan manusia dari keterkungkungan dirinya sendiri” atau dari kebersandaran terhadap otoritas eksternal.<sup>25</sup> Satu-satunya jalan menuju Tuhan terletak pada kesadaran moral yang mandiri, yang dia sebut “akal praktis”. Dia menghilangkan banyak perangkat agama, seperti otoritas dogmatik gereja, doa, dan ritual, yang semuanya

menghalangi manusia untuk bersandar pada kekuatan sendiri dan mendorongnya untuk bergantung pada yang lain. Namun, Kant tidak menentang gagasan tentang Tuhan *per se*. Seperti Al-Ghazali beberapa abad sebelumnya, Kant berpendapat bahwa argumen-argumen tradisional tentang eksistensi Tuhan tidak bermanfaat karena pikiran kita hanya mampu memahami hal-hal yang ada di dalam ruang atau waktu dan tidak memiliki kompetensi untuk berpikir tentang realitas yang berada di luar kategori ini. Namun, dia memaklumi bahwa manusia memiliki kecenderungan alamiah untuk menerabas batas-batas ini dan mencari sebuah prinsip kesatuan yang memberi visi tentang realitas sebagai suatu keseluruhan yang koheren. Prinsip itu adalah Tuhan. Tidaklah mungkin untuk membuktikan eksistensi Tuhan secara logis, tetapi mustahil pula untuk menafikan bukti-bukti itu. Gagasan tentang Tuhan sangat penting bagi kita karena menampilkan batasan ideal yang membuat kita mampu mencapai gagasan komprehensif tentang dunia.

Oleh karena itu, bagi Kant, Tuhan adalah sebuah kemudahan yang dapat disalahgunakan. Gagasan tentang Pencipta yang mahabijaksana dan mahakuasa bisa meruntuhkan upaya ilmiah dan menggiring pada penyandaran yang malas terhadap *deus ex machina*, suatu tuhan yang mengisi kekosongan pengetahuan kita. Tuhan mungkin juga menjadi sumber mistifikasi yang tidak perlu, yang menggiring pada berbagai perdebatan sengit, seperti yang telah meninggalkan goresan luka dalam sejarah gereja-gereja. Kant mungkin akan menolak dianggap ateis. Tokoh-tokoh sezamannya melukiskan Kant sebagai orang yang saleh, yang sangat sadar akan kapasitas manusia untuk melakukan kejahatan. Dalam bukunya *Critique of Practical Reason*, Kant mengemukakan bahwa untuk menjalani kehidupan yang bermoral, manusia membutuhkan seorang pengatur, yang akan membalas perbuatan baik dengan kebahagiaan. Dalam perspektif ini, pengaitan Tuhan dengan sistem etika merupakan sebuah kebetulan saja. Inti agama bukan lagi misteri tentang Tuhan, tetapi manusia itu sendiri. Tuhan telah menjadi sebuah strategi untuk memungkinkan kita berfungsi secara lebih efisien dan bermoral, bukan lagi sebagai sebab bagi semua wujud. Tidak lama setelah itu orang mulai membawa gagasan tentang autonomi ini selangkah lebih jauh dan meninggalkan sama sekali Tuhan yang agak lemah ini. Kant termasuk orang pertama di Barat yang meragukan keabsahan bukti-bukti tradisional tentang Tuhan dan menunjukkan bahwa semua itu

tidak membuktikan apa-apa. Bukti-bukti itu tidak pernah lagi dirasa cukup meyakinkan.

Namun, hal ini tampaknya memberi kebebasan bagi sebagian orang Kristen yang secara kukuh percaya bahwa Tuhan telah menutup satu jalan keimanan untuk membuka satu jalan yang lain. Di dalam *A Plain Account of Genuine Christianity*, John Wesley (1703-91) menulis:

Kadang-kadang saya nyaris percaya bahwa kebijaksanaan Tuhan, dalam beberapa era terakhir, telah mengizinkan bukti eksternal Kristen untuk sedikit tersumbat dan terhambat demi tujuan ini, bahwa manusia (khususnya yang berpikir) tidak boleh berhenti di sana, tetapi mesti berupaya melihat ke dalam diri sendiri dan mengikuti cahaya yang memancar dari hati mereka.<sup>26</sup>

Bentuk keberagamaan baru, yang disebut “agama hati”, berkembang bersama rasionalisme era Pencerahan. Meskipun lebih berpusat pada hati daripada kepala, agama ini banyak memiliki keasyikan yang sama dengan Deisme. Ia mengajak manusia meninggalkan bukti-bukti dan otoritas eksternal lalu menemukan Tuhan yang ada di dalam hati dan jangkauan semua orang. Seperti kebanyakan kaum deis, para pengikut Wesley atau Pietist Jerman Count Nikolaus Ludwig von Zinzendorf (1700-60) merasa bahwa mereka meninggalkan hasil perkembangan selama berabad-abad dan kembali kepada Kristennya Kristus yang “sederhana” dan “asli”, Kristennya orang-orang generasi pertama.

John Wesley adalah seorang Kristen yang taat. Ketika masih merupakan seorang murid muda pada Lincoln College, Oxford, dia dan saudaranya Charles telah mendirikan persekutuan bagi para pelajar, yang dikenal sebagai Holy Club. Klub itu sangat menekankan metode dan disiplin sehingga para anggotanya dikenal dengan sebutan kaum Metodis. Pada 1735, John dan Charles berlayar menuju koloni Georgia di Amerika sebagai misionaris, namun John pulang kembali dua tahun kemudian karena tidak puas. Dia menulis dalam catatan hariannya: “Aku pergi ke Amerika untuk mengonversi orang-orang Indian; tapi, oh, siapakah yang akan mengonversi diriku?”<sup>27</sup> Selama perjalanan itu, kedua Wesley bersaudara itu sangat terkesan pada beberapa misionaris sekte Moravia, yang meninggalkan semua doktrin dan mengajarkan bahwa agama adalah urusan hati semata.

Pada 1738, John mendapat pengalaman konversi selama berlangsungnya pertemuan Moravian di sebuah gereja kecil di Jalan Aldersgate, London. Pengalaman itu meyakinkannya bahwa dia telah menerima sebuah misi langsung dari Tuhan untuk menyiarkan bentuk Kristen baru ini ke seluruh Inggris. Setelah itu, dia dan para pengikutnya berkeliling negeri, berdakwah kepada kelas pekerja dan petani di pasar-pasar dan ladang-ladang.

Pengalaman “terlahir kembali” merupakan sesuatu yang penting. Adalah “sangat perlu” untuk merasakan “Tuhan *terus-menerus* menapasi, sebagaimana adanya, jiwa manusia”, mengisi seorang Kristen dengan “cinta abadi dan penuh kasih kepada Tuhan”, yang dengan sadar dirasakannya dan menjadikan “cinta kepada setiap anak Tuhan dengan kebaikan, kelembutan dan penderitaan panjang, sesuatu yang alamiah dan diperlukan”.<sup>28</sup> Doktrin tentang Tuhan tidak bermanfaat dan bahkan bisa merusak. Efek psikologis firman Kristus terhadap orang yang beriman merupakan bukti terbaik bagi kebenaran agama. Sebagaimana dalam Puritanisme, pengalaman emosional agama merupakan satu-satunya bukti tentang keyakinan yang sejati dan, dengan demikian, keselamatan. Akan tetapi, mistisisme-bagi-setiap-orang ini bisa berbahaya. Kaum mistik telah senantiasa menekankan tentang kesulitan jalan spiritual dan mengingatkan tentang histeria: kedamaian dan ketenteraman merupakan pertanda mistisisme sejati. Kristen yang Terlahir-Kembali ini bisa memicu keriuhan, seperti ekstasi kasar para penganut Quaker dan Shaker. Ia bisa juga membawa pada keputusan; penyair William Cowper (1731-1800) menjadi gila ketika dia tak lagi merasa terselamatkan, membayangkan ketiadaan kepekaan ini sebagai pertanda bahwa dirinya terkutuk.

Di dalam agama hati, doktrin tentang Tuhan diubah menjadi keadaan emosional batin. Count von Zinzendorf, penyantun beberapa komunitas keagamaan yang tinggal di Saxony, berpendapat seperti Wesley bahwa “iman bukan berada dalam pikiran ataupun di kepala, melainkan di dalam hati, seberkas cahaya yang menerangi hati.”<sup>29</sup> Para akademisi dapat terus “berceloteh tentang misteri Trinitas”, tetapi makna doktrin itu bukanlah hubungan antara ketiga oknum satu sama lain, melainkan “maknanya bagi kita”.<sup>30</sup> Inkarnasi mengungkapkan misteri tentang kelahiran baru seorang penganut Kristen, ketika Kristus menjadi “Raja di dalam hati.” Bentuk spiritualitas emotif ini juga muncul di kalangan gereja Katolik Roma dalam

devosi kepada hati Kudus Yesus, yang mengukuhkan diri di hadapan banyak tentangan dari para Jesuit dan kelompok mapan karena mencurigai sentimentalitasnya yang berlebihan. Aliran itu tetap bertahan hingga hari ini: banyak gereja Katolik Roma memasang patung Kristus yang bertelanjang dada untuk memamerkan hatinya yang bersinar dikelilingi kobaran api. Demikianlah penampilannya dalam penampakan yang dialami Marguerite-Marie Alacoque (1647-90) di Biara Paray-le-Monial, Prancis. Tak ada kemiripan antara patung Kristus ini dengan figur abrasif dalam Injil. Dalam ratapan beribadahnya, dia menunjukkan bahaya berkonsentrasi pada hati dengan mengesampingkan akal. Pada 1682, Marguerite-Marie mengenang kehadiran Yesus yang datang ke hadapannya empat puluh hari sebelum Paskah:

seluruh tubuhnya penuh dengan luka dan memar. Darah-Nya yang terpuji mengucur di semua bagian tubuh-Nya: "Tak adakah seseorang," demikian Dia berkata dengan nada sedih dan pilu, "yang mengasihani dan berbela rasa dengan-Ku, dan turut menanggung derita-Ku, dalam keadaan menyedihkan yang diakibatkan oleh para pendosa kepada-Ku khususnya pada saat seperti ini."<sup>31</sup>

Marguerite-Marie adalah seorang wanita yang sangat neurotik, yang mengaku jijik terhadap seks, menderita karena kebiasaan makan yang tidak teratur dan memperturutkan perilaku masokistik untuk membuktikan "cinta"-nya kepada hati Kudus. Dia memperlihatkan betapa agama hati semata bisa menyesatkan. Kristus yang dialaminya sering tak lebih dari pemenuhan angan-angan. Hati Kudus memberinya kompensasi cinta yang belum pernah dirasakannya: "Engkau selamanya akan menjadi pengikut kecintaan-Nya, sumber kesenangan-Nya dan kurban dari kehendak-Nya," demikian Yesus berkata kepadanya. "Ia akan menjadi satu-satunya pemuas seluruh hasratmu; Ia akan memperbaiki dan memoles kekuranganmu, dan melaksanakan kewajiban-kewajibanmu demi dirimu."<sup>32</sup> Memusatkan diri semata-mata kepada Yesus sebagai manusia hanyalah sebuah proyeksi yang membelenggu penganut Kristen dalam egotisme neurotik.

Ini sudah jauh dari rasionalisme Pencerahan, tetapi kita dapat menemukan keterkaitan antara agama hati, dalam bentuk paling murninya, dengan Deisme. Kant, misalnya, dibesarkan di Königsburg sebagai pengikut Pietist, sekte Lutheran yang juga merupakan tempat Zinzendorf berakar. Usulan

Kant tentang agama yang berada dalam batas-batas akal murni sejalan dengan ajaran Pietist mengenai agama yang “bersandar pada jiwa,”<sup>33</sup> bukan pada wahyu yang diabadikan dalam doktrin-doktrin suatu gereja otoritarian. Ketika dia menjadi terkenal karena pandangannya yang radikal terhadap agama, Kant konon meneguhkan kembali pengabdianya kepada sekte Pietist dengan menyatakan bahwa dia hanya “menghancurkan dogma demi menyediakan ruang bagi iman”.<sup>34</sup> John Wesley tertarik pada Pencerahan dan secara khusus menaruh simpati pada cita-cita kebebasan. Dia juga tertarik pada sains dan teknologi, terlibat dalam berbagai eksperimen kelistrikan, dan ikut memegang optimisme Pencerahan tentang manusia dan kemajuan. Sarjana Amerika, Albert C. Outler mengemukakan bahwa agama hati yang baru dan rasionalisme Pencerahan sama-sama antikemapanaan dan menolak otoritas eksternal; keduanya menempatkan diri sendiri sebagai orang modern yang menentang kekolotan, dan sama-sama membenci sikap tidak manusiawi dan memiliki antusiasme terhadap sikap saling mengasihi antarsesama manusia. Sebenarnya keberagamaan yang radikal telah membuka jalan bagi cita-cita Pencerahan untuk berakar pada orang Yahudi maupun Kristen. Terdapat kemiripan mencolok dalam sebagian dari gerakan yang ekstrem ini. Banyak di antara sekte-sekte ini yang menyikapi perubahan besar selama periode tersebut dengan melanggar larangan-larangan agama. Beberapa di antaranya jelas-jelas bersikap menghujat; sebagiannya dianggap ateis, sementara sebagian lain memiliki pemimpin yang mengklaim sebagai inkarnasi Tuhan. Banyak di antara sekte ini bernada Mesianik dan menyatakan bahwa tak lama lagi akan muncul dunia yang sama sekali baru.

Inggris di bawah pemerintahan Puritan Oliver Cromwell, terutama setelah eksekusi Raja Charles I, mengalami wabah apokaliptik pada tahun 1649. Pihak berwenang Puritan merasa kesulitan mengendalikan gairah keagamaan yang merebak di kalangan para prajurit dan orang awam, yang banyak di antara mereka berkeyakinan bahwa hari kiamat akan segera tiba. Tuhan akan mengirimkan ruhnya kepada seluruh umatnya, sebagaimana dijanjikan di dalam Alkitab, dan menegakkan kerajaannya persis di Inggris. Cromwell sendiri tampaknya memegang harapan yang sama, demikian pula kaum Puritan yang telah menetap di Inggris Baru selama 1620-an. Pada 1649, Gerard Winstanley mendirikan komunitas “Diggers” dekat Cobham di Surrey. Dia bertekad untuk memulihkan umat manusia ke kondisi aslinya

ketika Adam berada di Taman Firdaus: dalam masyarakat baru ini, hak milik pribadi, perbedaan kelas dan otoritas manusia akan dihapuskan. Quaker pertama—George Fox dan James Naylor serta para murid mereka—mengajarkan bahwa setiap manusia dapat mendekati Tuhan secara langsung. Ada cahaya batin di dalam diri masing-masing individu, yang jika ditemukan lalu dipelihara maka, semua orang, tidak peduli dari kelas dan status apa mereka berasal, dapat mencapai keselamatan dan penyelamatan di dunia ini. Fox sendiri menyebarkan ajaran kedamaian, antikekerasan, dan egalitarianisme radikal bagi Society of Friends yang didirikannya. Harapan untuk kebebasan, persamaan hak, dan persaudaraan telah mencuat di Inggris kira-kira 140 tahun sebelum warga Paris menyerbu Bastille.

Contoh paling ekstrem dari spirit keagamaan baru ini memiliki banyak kesamaan dengan para pembid'ah akhir Abad Pertengahan yang dikenal sebagai Brethren of the Free Spirit. Sebagaimana yang dijelaskan oleh ahli sejarah berkebangsaan Inggris Norman Cohn dalam *The Pursuit of the Millennium, Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*, kelompok ini dituduh lawan-lawannya sebagai penganut panteisme. Mereka “tidak ragu-ragu untuk berkata: ‘Semuanya adalah Tuhan,’ ‘Tuhan ada di dalam setiap batu dan di dalam setiap anggota tubuh manusia sebagaimana yang berada dalam roti ekaristi.’ ‘Setiap yang tercipta adalah ilahiah.’”<sup>35</sup> Sebenarnya ini adalah reinterpretasi atas pandangan Plotinus. Esensi abadi dari segala sesuatu, yang beremanasi dari Yang Esa, adalah ilahiah. Segala sesuatu yang ada rindu untuk kembali kepada Sumber Ilahinya dan pada akhirnya akan terserap kembali ke dalam Tuhan: bahkan ketiga oknum Trinitas pada akhirnya akan kembali terserap ke dalam Kesatuan primal. Keselamatan dicapai melalui pengenalan watak ketuhanan yang ada pada setiap diri di dunia. Risalah yang ditulis oleh salah seorang anggota kelompok persaudaraan itu, yang ditemukan pada sebuah bilik pertapa dekat Rhine, menjelaskan: “Esensi Tuhan adalah esensiku dan esensiku adalah esensi Tuhan.” Kelompok itu sering mengatakan: “Setiap makhluk rasional pada hakikatnya dirahmati.”<sup>36</sup> Pandangan semacam ini lebih merupakan kerinduan untuk melampaui keterbatasan manusia daripada sebuah kredo filosofis. Seperti yang dikatakan oleh Uskup Strasbourg, Kelompok Persaudaraan itu “mengatakan bahwa mereka pada dasarnya adalah Tuhan, tanpa sedikit pun perbedaan. Mereka percaya



bahwa semua kesempurnaan ilahi berada di dalam diri mereka, bahwa mereka abadi dan berada dalam keabadian.”<sup>37</sup>

Cohn berpendapat bahwa sekte-sekte Kristen ekstrem di Inggris pada masa Cromwell, seperti Quaker, Leveler, dan Ranter, merupakan kebangkitan kembali bid'ah Free Spirit abad keempat belas. Ini bukan merupakan kebangkitan yang disadari, tentu saja, namun para pelaku pada abad ketujuh belas ini memiliki visi panteistik yang tidak sulit untuk dipandang sebagai versi populer dari panteisme filosofis Spinoza. Winstanley mungkin tidak percaya sama sekali kepada Tuhan yang transenden, meskipun dia—seperti halnya orang-orang radikal lainnya—merasa keberatan untuk merumuskan keyakinannya secara konseptual. Tak satu pun di antara sekte-sekte revolusioner ini yang sungguh-sungguh percaya bahwa keselamatan mereka bergantung pada penebusan dosa oleh Yesus historis. Kristus yang jadi persoalan bagi mereka adalah sebuah kehadiran yang menyatu dengan para anggota komunitas yang sebenarnya tidak bisa dibedakan dengan Roh Kudus. Semua sepakat bahwa kenabian merupakan sarana utama mendekatkan diri kepada Tuhan dan bahwa ilham langsung yang disampaikan oleh Roh Kudus lebih tinggi kedudukannya daripada ajaran agama-agama mapan. Fox mengajarkan para pengikut Quaker untuk menanti Tuhan dalam keheningan yang mengingatkan kita pada *hesychasm* Yunani atau *via negativa* para filosof Abad Pertengahan. Gagasan lama tentang Tuhan Trinitarian menimbulkan perpecahan: kehadiran Tuhan yang imanen ini tidak mungkin terbagi ke dalam tiga oknum. Ciri utamanya adalah Keesaan, tecermin dalam kesatuan dan egalitarianisme berbagai komunitas. Seperti Kelompok Persaudaraan, beberapa pengikut sekte Ranter menganggap diri mereka ilahiah: sebagian lainnya mengaku sebagai Kristus atau bentuk baru inkarnasi Tuhan. Sebagai Mesias, mereka menyebarkan sebuah doktrin revolusioner dan tatanan dunia baru. Dalam risalah polemisnya *Gangraena or a Catalog and Discovery of Many of the Errours, Heresies, Blasphemies and pernicious Practices of the Sectarians of this time* (1640), kritikus Presbyterian Thomas Edwards menyimpulkan kepercayaan sekte Ranter:

Setiap makhluk dalam keadaan penciptaan pertamanya adalah Tuhan, dan setiap makhluk adalah Tuhan, setiap makhluk yang hidup dan bernapas memiliki esensi asal dari Tuhan, dan akan kembali kepada Tuhan, akan tertelan ke dalamnya

bagaikan setetes air di lautan lepas .... Seorang manusia yang dibaptis dengan Roh Kudus mengetahui segala sesuatu seperti Tuhan mengetahui segala sesuatu, yang menunjukkan sebuah misteri yang dalam .... Jika seorang manusia melalui ruhnya mengetahui dirinya diberkati, sekalipun dia pernah membunuh atau mabuk, Tuhan tidak melihat ada dosa di dalam dirinya .... Seluruh bumi adalah Orang-Orang Suci, dan pasti di sana ada komunitas orang-orang baik, dan Orang-Orang Suci harus ikut memiliki tanah dan Bangunan Orang Terhormat dan orang-orang seperti itu.<sup>38</sup>

Seperti halnya Spinoza, sekte Ranter dituduh menganut ateisme. Mereka secara sengaja melanggar larangan agama Kristen karena credo kebebasan mereka dan berkeyakinan bahwa tidak ada perbedaan antara Tuhan dengan manusia. Tidak semua orang mampu memahami abstraksi ilmiah Kant dan Spinoza, namun di dalam pengagungan diri sekte Ranter atau konsepsi Cahaya Batin kaum Quaker dapat terlihat aspirasi yang mirip dengan yang diungkapkan seabad kemudian oleh kaum revolusioner Prancis yang menobatkan Akal menduduki singgasana.

Beberapa pengikut sekte Ranter mengaku diri sebagai Mesias, reinkarnasi Tuhan, yang akan mendirikan Kerajaan baru. Keterangan yang kita miliki tentang kehidupan mereka mengesankan adanya penyimpangan mental dalam beberapa kasus, namun kelihatannya mereka tetap menarik bagi banyak pengikut dan menjawab kebutuhan spiritual dan sosial di Inggris pada zamannya. William Franklin, seorang kepala keluarga yang disegani, menderita sakit jiwa pada tahun 1646 setelah keluarganya ditimpa wabah penyakit. Dia mengejutkan kalangan Kristen karena menyatakan bahwa dirinya adalah Tuhan dan Kristus, tapi kemudian bertobat dan memohon ampun. Meski tampaknya masih sepenuhnya waras, namun dia meninggalkan istrinya dan tidur dengan wanita lain, menjalani kehidupan tercela dan menjatuhkan reputasi dirinya. Salah seorang wanita ini, Mary Gadbury, mulai mendapat visi dan mendengar bisikan suara. Dia meramalkan tegaknya tatanan sosial baru yang akan menghapus semua perbedaan kelas. Dia meyakini Franklin sebagai Tuhan dan Kristus. Mereka berhasil memikat beberapa murid, namun pada tahun 1650 mereka ditangkap, dihukum cambuk dan dipenjara di Bridewell. Pada saat yang bersamaan, seorang bernama John Robbins juga disebut sebagai Tuhan: dia

mengklaim diri sebagai Tuhan Bapa dan berkeyakinan bahwa istrinya akan segera melahirkan Juru Selamat dunia.

Sebagian sejarawan menolak bahwa orang-orang semacam Robbins dan Franklin adalah pengikut Ranter, karena kita memperoleh informasi tentang mereka hanya dari musuh-musuh mereka yang mungkin saja sengaja menyimpangkan ajaran mereka demi alasan polemik. Akan tetapi, beberapa naskah yang ditulis oleh tokoh-tokoh terkemuka sekte Ranter, seperti Jacob Bauthumely, Richard Coppin, dan Laurence Clarkson yang masih tersisa menunjukkan ide-ide kompleks yang serupa: mereka juga mengajarkan credo sosial yang revolusioner. Dalam risalahnya *The Light and Dark Sides of God* (1650), Bauthumely berbicara tentang Tuhan dengan cara yang mengingatkan pada keyakinan sufi bahwa Tuhan adalah Mata, Telinga, dan Tangan manusia yang mendekatinya: “Wahai Tuhan, apa yang harus aku katakan kepadamu?” tanyanya. “Karena jika kukatakan aku melihatmu, itu bukanlah apa-apa kecuali penglihatanmu terhadap dirimu sendiri: Jika kukatakan aku mengenalmu, maka hal itu bukanlah sesuatu yang lain, kecuali pengenalanmu tentang dirimu sendiri.”<sup>39</sup> Seperti halnya kaum rasionalis, Bauthumely menolak doktrin Trinitas dan, lagi-lagi seperti kaum sufi, menjelaskan kepercayaannya terhadap ketuhanan Kristus dengan mengatakan bahwa meskipun dia *adalah* ilahi, Tuhan tidak mungkin mewujudkan hanya dalam satu orang manusia saja: “Dia sungguh-sungguh dan secara substansial bersemayam dalam daging manusia-manusia dan makhluk-makhluk lainnya, seperti halnya dalam tubuh manusia Kristus.”<sup>40</sup> Penyembahan terhadap suatu Tuhan khusus dan terlokalisasi termasuk sejenis keberhalaan; Surga bukanlah sebuah tempat, melainkan kehadiran spiritual Kristus. Gagasan biblikal tentang Tuhan, demikian Bauthumely meyakini, tidaklah memadai; dosa bukanlah suatu tindakan, tetapi sebuah kondisi, yaitu hilangnya watak ketuhanan kita. Namun, secara misterius Tuhan hadir di dalam dosa, yang hanya merupakan “sisi gelap Tuhan, sekadar ketiadaan cahaya”.<sup>41</sup> Bauthumely dituduh ateis oleh musuh-musuhnya, namun pandangannya tidak jauh berbeda dari Fox, Wesley, dan Zinzendorf, meskipun diungkapkan dengan cara yang jauh lebih kasar. Seperti para Pietist dan Metodis yang terkemudian, dia berusaha untuk menginternalisasikan Tuhan yang telah menjadi jauh dan objektif, serta mengubah doktrin tradisional menjadi pengalaman keagamaan. Dia juga menolak autoritas dan memiliki pandangan yang optimistik terhadap

manusia seperti yang dimiliki oleh para filosof Pencerahan dan para pengikut agama hati.

Bauthumely bermain dengan doktrin kesucian dosa yang sangat memikat dan subversif. Jika Tuhan adalah segalanya, dosa bukanlah apa-apa—sebuah ajaran yang oleh para pengikut sekte Ranter, seperti Laurence Clarkson dan Alastair Coppe juga dicoba untuk dibuktikan melalui pelanggaran mencolok terhadap hukum seksual atau dengan menyumpah dan menghujat di depan publik. Coppe secara khusus terkenal akan kegemarannya mabuk-mabukan dan merokok. Ketika telah menjadi seorang Ranter, dia memperturutkan hasrat terpendamnya untuk mengumbar kutukan dan sumpah. Dia pernah mengutuk selama satu jam penuh di mimbar sebuah gereja London dan bersumpah di depan pelayan sebuah restoran dengan sangat menakutkan sehingga pelayan itu gemetar selama beberapa jam setelahnya. Ini mungkin merupakan reaksi terhadap etika Puritan yang represif, dengan konsentrasinya yang tak sehat terhadap dosa-dosa manusia. Fox dan sekte Quakernya mengajarkan bahwa dosa tidak dapat dihindari dengan cara apa pun. Dia tentunya tidak menganjurkan pengikutnya untuk berbuat dosa dan membenci kejangakan Ranter, tetapi dia mencoba untuk menyiarkan pandangan yang lebih optimistik tentang manusia dan memulihkan keseimbangan. Dalam risalah pendeknya *A Single Eye*, Laurence Clarkson berpendapat bahwa karena Tuhan telah menciptakan segala yang baik, maka “dosa” hanya ada di dalam imajinasi manusia. Tuhan sendiri telah menyatakan di dalam Alkitab bahwa dia akan menerangi kegelapan. Kaum monoteis merasa sulit untuk mengakomodasi realitas dosa, meskipun para mistikus berupaya untuk menemukan pandangan yang lebih holistik. Julian dari Norwich percaya bahwa dosa adalah “sesuatu yang pantas” dan bisa jadi memang diperlukan. Para Kabbalis menganggap dosa sebagai sesuatu yang secara misterius berakar pada Tuhan. Libertarianisme ekstrem Ranter dapat dianggap sebagai upaya untuk menggoyahkan Kristen opresif yang telah mengancam kaum beriman dengan doktrin tentang Tuhan yang pemaarah dan pendendam. Kaum rasionalis dan orang-orang Kristen yang telah “tercerahkan” juga berusaha menghilangkan belenggu agama yang telah menghadirkan Tuhan sebagai figur otoritas yang kejam, dan menemukan Tuhan yang lebih lembut.

Para sejarawan sosial telah mencatat bahwa Kristen Barat adalah unik di antara semua agama di dunia karena perubahan drastisnya antara periode-periode represif dan permisif. Mereka juga mencatat bahwa fase-fase represif itu biasanya bertepatan dengan kebangkitan religius. Iklim moral yang longgar pada era Pencerahan disusul oleh penindasan pada periode Victorian, disertai kebangkitan religiusitas yang lebih fundamentalis. Pada zaman sekarang, kita telah menyaksikan masyarakat permisif di era 1960-an disusul oleh era 1980-an yang lebih puritan, yang juga bertepatan dengan kebangkitan fundamentalisme Kristen di Barat. Ini merupakan fenomena yang kompleks, yang tentu tidak memiliki sebab tunggal. Namun, adalah menarik untuk mengaitkan ini dengan ide tentang Tuhan yang oleh orang Barat dipandang problematik. Para teolog dan mistikus Abad Pertengahan mungkin telah mengajarkan tentang Tuhan yang Pengasih, namun lukisan di atas pintu-pintu katedral yang menggambarkan siksaan terhadap orang-orang yang terkutuk menampilkan kisah berbeda. Pemahaman tentang Tuhan di Barat, seperti yang telah kita saksikan, sering dicirikan oleh kegelapan dan pertarungan. Para penganut sekte Ranter, seperti Clarkson dan Coppe telah mencemoohkan berbagai hal tabu dalam Kristen dan memaklumkan kesucian dosa pada saat yang sama ketika keranjingan terhadap sihir merajalela di seantero Eropa. Orang Kristen radikal dari Inggris di masa Cromwell juga memberontak terhadap Tuhan dan agama yang terlalu menuntut dan menakutkan.

Agama Kristen yang baru-terlahir kembali yang mulai muncul di Barat selama abad ketujuh dan kedelapan sering tidak sehat dan dicirikan oleh kekerasan, terkadang juga oleh emosi dan penolakan yang berbahaya. Hal ini bisa kita saksikan dalam gelombang semangat keagamaan yang disebut Kebangkitan Agung (Great Awakening). Gelombang yang menyapu Inggris Baru selama tahun 1730-an ini diilhami oleh ceramah Evangelis George Whitfield, murid dan kolega Wesley, dan pidato-pidato tentang neraka yang disampaikan oleh alumnus Yale, Jonathan Edwards (1703-58). Edwards menggambarkan tentang gelombang ini dalam esainya "A Faithful Narrative of the Surprising Work of God in Northampton, Connecticut". Dia menggambarkan jamaatnya di sana sebagai sesuatu yang sangat biasa; mereka bersahaja, tertib, dan santun, namun tidak memiliki semangat keagamaan. Mereka tidak lebih baik atau buruk dibandingkan orang-orang di koloni yang lain. Namun, pada 1734 dua pemuda mati mendadak.

Kejadian ini (didukung oleh ucapan Edwards yang terasa menakutkan) menenggelamkan kota dalam hiruk pikuk gairah keagamaan. Orang-orang hanya berbicara tentang agama; mereka berhenti bekerja dan menghabiskan waktu seharian untuk membaca Alkitab. Selama kira-kira enam bulan, sekitar tiga ribu orang dari berbagai lapisan masyarakat beralih menganut agama yang barulah itu: terkadang sampai sebanyak lima orang per minggu. Edwards memandang gejala ini sebagai perbuatan langsung dari Tuhan sendiri: dia meyakini hal ini secara sangat harfiah, ini bukan sekadar keberagaman *facon de parler*. Sebagaimana yang berkali-kali dikatakannya, “Tuhan tampaknya telah meninggalkan kelazimannya” dalam bersikap di Inggris Baru dan menggerakkan orang-orang dalam cara yang menakjubkan dan mukjizati. Namun, haruslah dikatakan bahwa Roh Kudus terkadang memanifestasikan diri dalam gejala yang agak histeris. Terkadang, demikian Edwards menceritakan kepada kita, mereka sangat “menderita” karena rasa takut kepada Tuhan dan “tenggelam ke dalam jurang tak berdasar, akibat rasa bersalah sehingga menyangka mereka sudah berada di luar ampunan Tuhan”. Ini kemudian disusul oleh perasaan bahagia yang sama ekstremnya, karena tiba-tiba mereka merasa telah diselamatkan. Mereka pernah “tiba-tiba tertawa terbahak-bahak, namun pada saat yang sama air mata mengalir deras bagaikan air bah, dan bercampur baur dengan pekik ratapan. Kadang kala mereka tak kuasa menahan tangisan yang keras, sambil mengungkapkan puja-puji mereka”.<sup>42</sup> Hal ini sangat berbeda dari sikap terkendali dan tenang yang oleh kaum mistik di semua tradisi agama besar diyakini sebagai ciri khas pencerahan sejati.

Perubahan emosional yang bolak-balik ini terus menjadi ciri kebangkitan agama di Amerika, seperti sebuah kelahiran yang disertai oleh guncangan penuh penderitaan dan upaya keras. Semangat ini menjadi versi baru pertarungan Barat dengan Tuhan. gelombang Kebangkitan menyebar bagaikan wabah penyakit yang mengepung kota-kota dan desa-desa, persis seperti yang terjadi seabad kemudian ketika New York dijuluki Burned-Over District, karena kota itu dihanguskan oleh api gairah beragama. Ketika berada dalam keadaan yang demikian berapi-api, Edwards mencatat para pengikutnya merasa seluruh dunia penuh kebahagiaan. Mereka sama sekali tidak bisa melepaskan diri dari Alkitab dan bahkan lupa makan. Tidak mengherankan, mungkin, emosi mereka menyusut, dan kira-kira dua tahun

kemudian Edwards mencatat bahwa “mulai sangat terasakan betapa Ruh Tuhan perlahan-lahan meninggalkan kita”. Di sini pun dia tidak berbicara secara metaforis: Edwards adalah seorang literalis Barat sejati dalam soal agama. Dia yakin bahwa peristiwa Kebangkitan Agung merupakan pengungkapan langsung Tuhan di tengah-tengah mereka, aktivitas Roh Kudus yang langsung terasakan sebagaimana dalam Pantekosta pertama. Ketika Tuhan telah menarik diri, secara sekonyong-konyong sebagaimana kedatangannya, tempat yang tadinya diisi oleh Tuhan kini—secara harfiah—telah diambil alih oleh Setan. Pengagungan kini digantikan oleh keputusan yang menggiring ke arah bunuh diri. Orang malang yang pertama membunuh dirinya dengan mengerat urat lehernya sendiri dan: “Orang banyak di kota ini dan kota-kota lain tampaknya didorong, dan dipaksakan kepada mereka, untuk melakukan seperti yang telah dilakukan orang itu. Banyak yang merasa seakan-akan ada seseorang berbicara kepada mereka, ‘Potong lehermu sendiri, sekarang adalah kesempatan terbaik. Sekarang!’” Dua orang lainnya menjadi gila akibat “khayalan aneh dan antusias.”<sup>43</sup> Tak ada lagi pengikut yang baru sejak itu. Orang-orang yang masih selamat menjadi lebih tenang dan gembira dibanding pada saat gelombang Kebangkitan, demikianlah yang dikatakan Edwards kepada kita. Tuhannya Jonathan Edwards dan para pengikutnya, yang mengungkapkan diri dalam cara yang tak normal dan mencekam itu, jelas-jelas masih mendatangi umatnya dengan cara yang serampangan dan mengilhami ketakutan. Sentakan emosi, rasa gembira yang berlebihan dan keputusan yang dalam, menunjukkan bahwa banyak orang Amerika yang merasa sulit untuk menjaga keseimbangan ketika berurusan dengan “Tuhan”. Ini juga memperlihatkan suatu keyakinan ganjil yang juga kita temukan dalam agama ilmiah Newton bahwa Tuhan bertanggung jawab secara langsung atas segala yang terjadi di dunia.

Sulit untuk mengaitkan religiusitas yang penuh semangat dan irasional ini dengan ketenangan para pendahulu. Edwards memiliki banyak penentang yang sangat kritis terhadap gelombang Kebangkitan Agung. Tuhan hanya mungkin mengekspresikan dirinya secara rasional, demikian kaum liberal berpendapat, bukan dalam ledakan kekerasan yang dipaksakan atas persoalan-persoalan manusia. Namun dalam *Religion and the American Mind; From the Great Awakening to the Revolution*, Alan Heimert berpendapat bahwa Kebangkitan merupakan versi evangelis dari cita-cita

Pencerahan tentang pencarian kebahagiaan: gelombang ini mewakili “pembebasan eksistensial dari sebuah dunia di mana ‘segala sesuatu membangkitkan pemahaman yang hebat’”.<sup>44</sup> Kebangkitan terjadi di koloni-koloni yang lebih miskin, di mana orang-orang tak punya banyak harapan tentang kebahagiaan dalam hidup di dunia ini, meski di tengah harapan Pencerahan yang canggih. Pengalaman terlahir kembali, demikian Edwards berpendapat, menimbulkan rasa gembira dan persepsi tentang keindahan yang sangat berbeda dari sensasi alamiah mana pun. Dengan demikian, dalam Kebangkitan, pengalaman ketuhanan membuat Pencerahan Dunia Baru dapat dicicipi oleh lebih dari sekadar segelintir orang sukses di koloni itu. Harus pula kita ingat bahwa Pencerahan filosofis juga dialami sebagai pembebasan semireligius. Istilah *éclaireissement* dan *Aufklärung* memiliki konotasi religius yang tegas. Tuhannya Jonathan Edwards juga berkontribusi terhadap antusiasme revolusioner tahun 1775. Di mata kaum revivalis, Inggris telah kehilangan cahaya baru yang bersinar begitu terang selama revolusi Puritan dan kini tampak lemah dan menyurut. Adalah Edwards dan para koleganya yang memimpin kelas masyarakat bawah Amerika untuk mengambil langkah pertama menuju revolusi. Mesianisme merupakan bagian esensial dari agama Edwards: usaha manusia akan mempercepat kedatangan Kerajaan Tuhan, yang dapat dicapai dan dijangkau di Dunia Baru. Gelombang Kebangkitan itu sendiri (meski berakhir tragis) membuat orang percaya bahwa proses penebusan dosa yang digambarkan Alkitab telah dimulai. Tuhan berketetapan teguh tentang proyek ini. Edwards memberikan interpretasi politik terhadap doktrin Trinitas: Sang Putra adalah “ilah yang muncul dari pemahaman tentang Tuhan” dan itulah cetak biru bagi Persemakmuran Baru; Roh Kudus, “ilah yang hidup melalui tindakan”, merupakan kekuatan yang akan menyempurnakan *masterplan* ini pada waktunya.<sup>45</sup> Dalam Dunia Baru Amerika, Tuhan akan mampu mewujudkan kesempurnaannya di atas bumi. Masyarakatlah yang akan mengungkapkan “keunggulan” Tuhan. Inggris Baru akan menjadi “kota di atas bukit”, cahaya bagi orang non-Yahudi yang “bersinar dengan pantulan kemuliaan Yehova terbit di atasnya, yang akan menarik dan memikat bagi semua orang”.<sup>46</sup> Oleh karena itu, Tuhannya Jonathan Edwards akan berinkarnasi dalam Persemakmuran: Kristus dianggap tertubuhkan di dalam masyarakat yang baik.



Kaum Calvinis lainnya mengalami kemajuan yang pesat: mereka memasukkan kimia ke dalam kurikulum sekolah di Amerika. Timothy Dwight, cucu Edwards, memandang sains sebagai pengantar menuju kesempurnaan final manusia. Tuhan mereka tidak lagi berarti obskurantisme, seperti yang kadang dibayangkan oleh kaum liberal Amerika. Kaum Calvinis tidak menyukai kosmologi Newton, yang hanya menyisakan sedikit pekerjaan bagi Tuhan setelah dia mengawali segala sesuatu. Sebagaimana telah kita saksikan, mereka lebih menyukai Tuhan yang secara harfiah aktif di dunia: doktrin predestinasi Calvinis menunjukkan bahwa dalam pandangan mereka, Tuhan sungguh-sungguh bertanggung jawab terhadap segala yang terjadi di dunia ini, baik atau buruk. Ini berarti bahwa sains hanya mengungkapkan Tuhan yang dapat dilihat di dalam semua aktivitas makhluknya—alamiah, sipil, fisikal, maupun spiritual—bahkan dalam aktivitas yang tampaknya terjadi secara kebetulan. Dalam beberapa hal, pemikiran kaum Calvinis lebih bebas daripada kaum liberal yang menentang revivalisme mereka dan lebih menyukai iman yang sederhana daripada “ajaran spekulatif dan membingungkan”. Kaum liberal sulit memahami imbauan para revivalis, seperti Whitfield dan Edwards. Alan Heimart mengemukakan bahwa akar antiintelektualisme di kalangan Masyarakat Amerika mungkin bukan pada Calvinis dan Evangelis, melainkan pada orang Boston yang lebih rasional seperti Charles Chauncey atau Samuel Quincey, yang lebih menyukai gagasan tentang Tuhan yang “lebih sederhana dan jelas”.<sup>47</sup>

Di dalam Yudaisme juga terjadi perkembangan yang sangat mirip dan mempersiapkan jalan bagi penyebaran cita-cita kaum rasionalis di kalangan Yahudi dan memungkinkan banyak di antara mereka untuk berasimilasi dengan non-Yahudi di Eropa. Pada tahun apokaliptik 1666, seorang Mesias Yahudi menyatakan bahwa penebusan dosa telah tiba. Secara ekstatik dia diterima oleh Yahudi di seluruh penjuru dunia. Shabbetai Zevi dilahirkan pada tahun 1626, bertepatan dengan peringatan ulang tahun penghancuran Kuil, dari keluarga Sephardik kaya di Smirna, Asia Kecil. Ketika dewasa, dia mengembangkan kecenderungan aneh yang pada masa sekarang bisa didiagnosis sebagai perilaku depresi-berlebihan. Dia pernah mengalami periode keputusan berat; saat itu dia pergi meninggalkan keluarganya dan hidup menyendiri. Ini disusul dengan kegirangan yang berujung pada ekstase. Selama periode “serbaberlebihan” ini, dia kadang-kadang secara

sengaja dan dengan spektakuler melanggar hukum Musa: di depan umum dia memakan makanan yang diharamkan, menyebutkan Nama Tuhan yang sakral dan mengaku diperintahkan melakukan semua itu berdasarkan sebuah wahyu khusus. Dia percaya bahwa dirinyalah Mesias yang telah lama dinantikan. Akhirnya, para rabi tak dapat lagi menahan rasa sabar dan pada tahun 1656 mereka mengusir Shabbetai keluar dari kota. Shabbetai menjadi pengelana di antara komunitas-komunitas Yahudi kerajaan Usmani. Selama masa sakit jiwa di Istanbul, dia menyatakan bahwa Taurat telah dihapuskan, dengan berteriak keras: “Semoga engkau dirahmati, wahai Tuhan kami, Yang mengizinkan apa-apa yang dilarang!” Di Kairo dia menimbulkan skandal dengan mengawini seorang wanita yang melarikan diri dari pembunuhan massal di Polandia pada tahun 1648 dan hidup sebagai pelacur. Pada tahun 1662, Shabbetai berangkat ke Yerusalem: pada saat ini dia mengalami fase depresif dan yakin bahwa dirinya pasti telah dikuasai setan. Di Palestina dia mendengar berita tentang seorang rabi muda terpelajar bernama Nathan. Rabi Nathan adalah ahli mengusir setan, maka Shabbetai bermaksud menemuinya di Gaza.

Seperti halnya Shabbetai, Nathan pernah mempelajari Kabbalah Isaac Luria. Ketika bertemu dengan Yahudi dari Smirna yang bermasalah itu, Nathan mengatakan bahwa Shabbetai tidak sedang dikuasai setan: kesedihannya yang mendalam merupakan bukti bahwa dia memang seorang Mesias. Tatkala Shabbetai turun ke kedalaman itu, dia berperang melawan kekuatan-kekuatan jahat dari Sisi lain, melepaskan cahaya ilahi di alam *kelipoth* yang hanya ditebus oleh Mesias sendiri. Shabbetai memiliki misi untuk turun ke neraka sebelum dia bisa mencapai penebusan akhir bagi Israel. Pada mulanya Shabbetai tidak menyetujui ini, namun akhirnya kefasihan Nathan berhasil melunakkan hatinya. Pada 31 Mei 1665, tiba-tiba dia dikuasai kegirangan luar biasa dan, dengan dukungan Nathan, dia mengumumkan misi Mesianiknya. Para rabi terkemuka menganggap semua ini sebagai omong kosong yang berbahaya, namun banyak orang Yahudi Palestina mengakuinya. Shabbetai memilih dua belas orang murid untuk menjadi hakim bagi suku-suku Israel yang akan segera dipersatukan kembali. Nathan menyiarkan berita baik bagi komunitas-komunitas Yahudi dalam surat-suratnya yang disebarkan ke Italia, Belanda, Jerman, Polandia, serta ke kotakota di imperium Usmani. Demam Mesianik pun menyebar bagaikan kobaran api ke seluruh dunia Yahudi. Abad-abad yang sarat

dengan pembantaian dan pengusiran yang telah mengucilkan orang Yahudi Eropa dari kelompok besarnya, dan kondisi yang tidak sehat ini mendorong banyak orang untuk percaya bahwa masa depan dunia bergantung pada orang Yahudi saja. Kaum Sephardim, keturunan Yahudi yang diusir dari Spanyol, mempercayai Kabbalah Lurianik dengan sepenuh hati dan banyak di antara mereka yang mulai percaya bahwa Hari Akhir akan segera tiba. Semua ini mendorong kultus Shabbetai Zevi. Sepanjang sejarah Yahudi telah banyak bermunculan orang-orang yang mengklaim sebagai Mesias, namun tak ada yang berhasil menarik dukungan sedemikian masif. Orang Yahudi yang berkeberatan terhadap pernyataan Shabbetai menjadi terancam. Para pendukungnya datang dari semua kelas masyarakat Yahudi: kaya dan miskin, terpelajar atau tidak. Pamflet dan selebaran menyiarkan kabar gembira dalam bahasa Inggris, Belanda, Jerman, dan Italia. Di Polandia dan Lithuania diselenggarakan prosesi umum untuk menghormatinya. Di imperium Usmani, para nabi berkeliling menyebarkan visi yang menampakkan Shabbetai duduk di atas singgasana. Semua kegiatan dunia usaha dihentikan; semua Yahudi di Turki menghapuskan nama sultan dari doa-doa hari Sabbath dan menggantikannya dengan nama Shabbetai. Akhirnya, ketika Shabbetai tiba di Istanbul pada Januari 1666, dia ditangkap sebagai pemberontak dan dipenjarakan di Gallipoli.

Setelah abad-abad yang sarat dengan penyiksaan, pengusiran, dan penghinaan, muncullah harapan. Orang Yahudi di seluruh dunia merasakan kebebasan dan kemerdekaan batin yang mirip dengan pengalaman ekstasi para Kabbalis ketika merenungkan misteri *sefiroth*. Pengalaman pembebasan kini tak lagi merupakan hak istimewa segelintir orang, namun menjadi khazanah yang bisa dicapai oleh orang awam. Untuk pertama kalinya orang Yahudi merasa bahwa hidup mereka bermakna; penebusan dosa bukan lagi merupakan harapan masa depan yang kabur, namun adalah sesuatu yang nyata dan penuh makna di masa sekarang. Pembebasan telah tiba! Letupan perasaan yang tiba-tiba ini menciptakan kesan tak terhapuskan. Mata seluruh Yahudi tertuju ke Gallipoli, tempat Shabbetai berhasil menarik hati penangkapnya. Wazir Turki merumahnya dalam suasana yang menyenangkan. Shabbetai menandatangani surat-suratnya dengan pernyataan: “Aku adalah Penguasa Tuhanmu, Shabbetai Zevi.” Namun, ketika dia dibawa kembali ke Istanbul untuk diadili, sekali lagi dia ditimpa depresi. Sultan memberinya pilihan menganut Islam atau mati:

Shabbetai memilih Islam dan segera dibebaskan. Kepadanya diberikan tunjangan kerajaan dan wafat sebagai Muslim yang taat pada 17 September 1676.

Tentunya berita mengejutkan itu mengecewakan para pendukungnya, banyak di antara mereka yang pada saat itu juga kehilangan iman. Para rabi berupaya menghapus kenangan tentang dirinya dari muka bumi: mereka menghancurkan semua surat, pamflet, dan risalah tentang Shabbetai. Hingga saat ini, masih banyak orang Yahudi yang malu akan aib Mesianik tersebut dan kesulitan untuk menyikapinya. Para rabi maupun rasionalis meremehkan arti pentingnya. Namun, baru-baru ini banyak ilmuwan yang mengikuti pemahaman Gershom Scholem atas episode yang ganjil ini.<sup>48</sup> Agak mengherankan, banyak orang Yahudi yang tetap setia kepada Mesias mereka, walaupun dengan kemurtadannya. Pengalaman penebusan dosa merupakan hal yang sangat besar sehingga mereka tidak percaya bahwa Tuhan membiarkan mereka tertipu. Salah satu hal yang paling mencolok dari pengalaman keagamaan tentang pembebasan adalah kemampuannya menafikan fakta dan rasio. Ketika dihadapkan pada pilihan melupakan harapan baru atau menerima sang Mesiah yang murtad, sejumlah besar orang Yahudi dari semua kelas masyarakat menolak untuk tunduk kepada fakta sejarah yang pahit. Nathan dari Gaza menghabiskan sisa umurnya untuk mendakwahkan misteri Shabbetai: dengan menganut Islam, berarti dia telah melanjutkan pertempuran lamanya melawan kekuatan jahat. Shabbetai terpaksa menodai kesucian umatnya dengan turun ke alam kegelapan demi membebaskan *kelipoth*. Dia telah menerima beban tragis misinya dan turun ke tempat terbawah untuk menaklukkan alam tak bertuhan dari dalam. Di Turki dan Yunani, sekitar dua ratus keluarga tetap setia kepada Shabbetai: setelah kematiannya mereka memutuskan untuk meneladaninya demi melanjutkan peperangannya melawan kejahatan dan menganut agama Islam secara massal pada tahun 1683. Secara diam-diam mereka tetap setia kepada agama Yahudi, menjalin hubungan erat dengan para rabi dan berkumpul di sinagoga tersamar dari rumah ke rumah. Pada tahun 1689, pemimpin mereka Jacob Querido melaksanakan ibadah haji ke Makkah, dan janda Mesias mengumumkan dirinya sebagai reinkarnasi Shabbetai Zevi. Masih ada sekelompok kecil *Donmeh* (orang murtad) di Turki yang secara lahiriah menjalani ajaran Islam, namun secara diam-diam tetap berpegang teguh pada agama Yahudi.

Para Sabbatarian lain tidak bersikap sejauh ini, tetapi tetap setia kepada Mesias mereka dan kepada sinagoga. Jumlah Sabbatarian-rahasia ini lebih banyak dari yang pernah diperkirakan. Selama abad kesembilan belas, banyak orang Yahudi yang berasimilasi dengan, atau menganut, bentuk Yudaisme yang lebih liberal merasa malu memiliki leluhur beraliran Sabbatarian. Namun, tampaknya banyak rabi terkemuka abad kedelapan belas percaya bahwa Shabbetai adalah seorang Mesias. Scholem berpendapat bahwa meskipun Mesianisme tidak pernah menjadi gerakan massa dalam Yudaisme, jumlahnya tidak bisa dianggap remeh. Aliran itu memiliki daya tarik istimewa bagi kaum Marranos, yang pernah dipaksa Spanyol untuk menganut Kristen namun akhirnya kembali ke Yudaisme. Penjelasan tentang kemurtadan sebagai sebuah misteri telah berhasil meredakan rasa bersalah dan sedih mereka. Sabbatarian berkembang di komunitas Sephardik di Maroko, Balkan, Italia, dan Lithuania. Beberapa di antaranya, seperti Benjamin Kohn dari Reggio dan Abraham Rorigo dari Modena, terkenal sebagai Kabbalis yang tetap menjaga hubungan dengan gerakan rahasia. Di Balkan, sekte Mesianik menyebar ke orang Yahudi Ashkenazik di Polandia, yang dilemahkan dan ditindas oleh gerakan antiSemitisme yang menyala di Eropa Timur. Pada tahun 1759, para murid seorang nabi asing dan malang, Jacob Frank, meneladani Mesias mereka dan secara massal beralih memeluk Kristen, sambil tetap bersetia kepada Yudaisme secara diam-diam.

Scholem memberikan contoh peristiwa yang hampir sama di kalangan Kristen. Sekitar enam ratus tahun sebelumnya, ada sekelompok Yahudi yang tak mampu untuk menghapuskan harapan mereka terhadap seorang Mesias yang mati sebagai pelaku kriminal biasa di Yerusalem. Apa yang oleh Paulus disebut skandal salib tak kurang mengejutkannya dibanding skandal seorang Mesias yang murtad. Dalam kedua kasus itu, para pengikutnya memproklamasikan kelahiran bentuk Yudaisme baru untuk menggantikan yang lama; mereka menganut sebuah kredo yang paradoksikal. Kepercayaan kaum Kristen bahwa ada kehidupan baru dalam kekalahan Salib adalah mirip dengan keyakinan kaum Sabbatarian bahwa kemurtadan merupakan sebuah misteri yang sakral. Kedua kelompok itu percaya bahwa sebutir gandum harus dibusukkan di dalam tanah agar bisa berbuah; mereka percaya bahwa Taurat yang lama sudah mati dan

digantikan oleh hukum baru dari Roh Kudus. Keduanya mengembangkan konsepsi ketuhanan Trinitarian dan Inkarnasional.

Sebagaimana kebanyakan kaum Kristen abad ketujuh belas dan kedelapan belas, Sabbatarian percaya bahwa mereka tengah berdiri di ambang dunia baru. Para Kabbalis berulang-ulang menyatakan bahwa pada hari Akhir misteri sejati Tuhan, yang telah menjadi kabur selama di pengasingan, akan diungkapkan. Para Sabbatarian yang percaya bahwa mereka hidup di era Mesianik merasa bebas untuk melepaskan diri dari kepercayaan lama tentang Tuhan, meskipun itu berarti menerima teologi yang jelas-jelas menghujat. Abraham Cardazo (w. 1706), yang lahir sebagai seorang Marrano dan mempelajari teologi Kristen, percaya bahwa semua orang Yahudi ditakdirkan untuk murtad karena dosa-dosa mereka. Ini merupakan hukuman bagi mereka. Akan tetapi, Tuhan telah menyelamatkan umatnya dari takdir yang buruk ini dengan membiarkan seorang Mesias melakukan pengurbanan besar atas nama mereka. Dia tiba pada kesimpulan mengerikan bahwa selama berada di pengasingan, kaum Yahudi telah kehilangan seluruh pengetahuan yang benar tentang Tuhan.

Seperti halnya kaum Kristen dan Deis zaman Pencerahan, Cardazo berusaha untuk membuang apa yang dipandanginya sebagai bid'ah tidak autentik dari agamanya dan kembali kepada keyakinan murni Alkitab. Dapat diingat lagi bahwa selama abad kedua, beberapa orang Kristen Gnostik telah mengembangkan sejenis metafisika antiSemitisme dengan membedakan Tuhan Yesus Kristus yang gaib dari Tuhan kaum Yahudi yang kejam, yang bertanggung jawab atas penciptaan alam. Kini secara tanpa sadar, Cardazo menghidupkan kembali gagasan kuno ini, tetapi memutarbalikkannya dengan sempurna. Dia juga mengajarkan bahwa ada dua Tuhan: satunya adalah Tuhan yang mewahyukan diri kepada Israel dan satunya lagi adalah yang diketahui umum. Dalam setiap peradaban, orang-orang telah membuktikan adanya Sebab Pertama: ini adalah Tuhan Aristoteles yang disembah oleh seluruh dunia pagan. Tuhan ini tidak memiliki makna religius: dia tidak pernah menciptakan alam dan sama sekali tidak menaruh perhatian pada manusia; oleh karena itu, dia tidak mewahyukan dirinya dan tak pernah disebut di dalam Alkitab. Tuhan yang kedua adalah Tuhan yang pernah mewahyukan diri kepada Ibrahim, Musa, dan nabi-nabi lain. Tuhan ini sangat berbeda; dia telah menciptakan alam

dari ketiadaan, telah menyelamatkan Israel dan menjadi Tuhan Israel. Akan tetapi, di pengasingan, filosof-filosof semacam Saadia dan Maimonides dikelilingi oleh *goyim* dan menyerap beberapa pemikiran mereka. Akibatnya mereka telah menyamakan kedua Tuhan itu dan mengajarkan kepada orang Yahudi bahwa keduanya adalah satu dan sama. Akibatnya orang-orang Yahudi mulai menyembah Tuhan para filosof itu seolah-olah dia adalah Tuhan nenek moyang mereka.

Bagaimana kedua Tuhan itu berhubungan satu sama lain? Cardazo mengembangkan teologi Trinitarian untuk menjelaskan ilah tambahan ini tanpa meninggalkan monoteisme Yahudi. Ada Tuhan Tertinggi yang terdiri atas tiga *hypostases* atau *parzufim* (wajah): yang pertama disebut *Atika Kadisha*, Yang Suci dan Terdahulu. Inilah Sebab Pertama. *Parzuf* kedua, yang beremanasi dari yang pertama, disebut *Malka Kadisha*, dialah Tuhan Israel. *Parzuf* ketiga adalah Shekinah, yang terasing dari Tuhan Tertinggi seperti yang telah dijelaskan oleh Isaac Luria. Cardazo menyatakan bahwa “ketiga simpul keimanan” ini bukanlah tiga Tuhan yang sama sekali terpisah, melainkan menyatu secara misterius, karena ketiganya memanifestasikan satu Tuhan Tertinggi. Cardazo adalah seorang Sabbatarian moderat. Dia tidak percaya bahwa dia harus menjadi murtad sebab Shabbetai Zevi telah melaksanakan kewajiban berat itu atas namanya. Akan tetapi, dengan mengetengahkan Trinitas, dia sebenarnya telah melanggar sebuah pantangan. Sejak berabad-abad lalu, orang Yahudi telah membenci Trinitarianisme, yang mereka anggap sebagai penghujatan dan keberhalaan. Namun, sekelompok besar Yahudi tertarik pada visi terlarang ini.

Tahun-tahun berlalu tanpa satu pun perubahan yang terjadi di dunia. Kaum Sabbatarian pun memodifikasi harapan-harapan Mesianik mereka. Sabbatarian semacam Nehemiah Hayim, Samuel Primo, dan Jonathan Eibeschütz tiba pada kesimpulan bahwa “misteri ketuhanan” (*sod ha-elohut*) tidak pernah terungkap secara utuh pada tahun 1666. Shekinah memang mulai “bangkit dari debu”, seperti yang diramalkan Luria, tetapi belum kembali bersatu dengan Tuhan. Penebusan dosa adalah sebuah proses bertahap, dan selama masa transisi ini diizinkan untuk melanjutkan pengamalan hukum lama dan beribadah di sinagoga, sambil diam-diam tetap setia kepada doktrin Mesianik. Sabbatarianisme yang telah direvisi ini

memperlihatkan betapa banyak rabi yang masih percaya bahwa Shabbetai Zevi adalah Mesias tetap berdiri di atas mimbar-mimbar selama abad kedelapan belas.

Para ekstremis murtad yang mengadopsi teologi Inkarnasi berarti telah melanggar pantangan Yahudi yang lain. Mereka mulai percaya bahwa Shabbetai Zevi tidak hanya seorang Mesias, tetapi juga inkarnasi Tuhan. Seperti halnya dalam Kristen, kepercayaan semacam ini berkembang perlahan-lahan. Abraham Cardazo mengajarkan sebuah doktrin yang mirip dengan kepercayaan Paulus pada kemuliaan Yesus setelah kebangkitannya: penebusan dosa dimulai pada saat kemurtadan Shabbetai, ketika itu dia diangkat ke hadirat Trinitas *parzufim*: “Yang Suci [*Malka Kadisha*] telah merahmati-Nya, mengangkat Dia ke atas dan Shabbetai Zevi naik menjadi Tuhan di tempatnya.”<sup>49</sup> Dengan demikian, dia telah dipromosikan kepada status ketuhanan dan menempati kedudukan sebagai Tuhan Israel, *parzuf* kedua. Segera setelah itu *Donmeh*, yang telah menganut Islam, membawa gagasan ini lebih jauh dan memutuskan bahwa Tuhan Israel telah turun dan menitis di dalam diri Shabbetai. Karena mempercayai bahwa setiap pemimpin mereka merupakan titisan sang Mesias, para pemimpin itu pun menjadi *avatar-avatar* seperti halnya, mungkin, para imam Syiah. Oleh karena itu, setiap generasi pemurtad memiliki seorang pemimpin yang merupakan titisan Tuhan.

Jacob Frank (1726-1791), yang memimpin para murid Ashkenaziknya menerima baptisme pada 1759, secara tidak langsung pernah menyatakan bahwa dirinya adalah inkarnasi Tuhan sejak awal. Dia digambarkan sebagai tokoh yang paling menakutkan dalam keseluruhan sejarah Yudaisme. Dia tidak mengenyam pendidikan dan bangga akan hal itu, tetapi memiliki kemampuan untuk mengembangkan sebuah mitologi gelap yang memesona banyak orang Yahudi yang merasa agama mereka kosong dan tidak memuaskan. Frank mengajarkan bahwa Tuhan yang lama telah digantikan. Bahkan semua agama harus dihancurkan agar Tuhan dapat memancarkan sinar dengan terang. Dalam risalahnya *Slowa Panskie* (Firman-Firman Tuhan), dia membawa Sabbatarianisme ke batas terjauh nihilisme. Segala sesuatu harus dihancurkan: “Ke mana pun Adam melangkah, di sana dibangun sebuah kota, tetapi ke mana pun aku melangkah, di situ semuanya akan dihancurkan karena aku datang ke dunia hanya untuk menghancurkan



dan membinasakan.”<sup>50</sup> Di sini terdapat kemiripan yang cukup mengusik dengan beberapa perkataan Kristus bahwa dia datang tidak untuk membawa kedamaian, tetapi pedang. Akan tetapi, berbeda dari Yesus dan Paulus, Frank tidak bermaksud meletakkan sesuatu untuk menggantikan keyakinan yang lama. Kredo nihilistiknya mungkin tidak terlalu berbeda dengan tokoh sezamannya yang lebih belia, Marquis de Sade. Hanya dengan melalui degradasi ke bawah manusia dapat naik menjumpai Tuhan yang Mahabaik. Ini tidak saja berarti penolakan terhadap semua agama, tetapi juga “perilaku-perilaku aneh” yang mengakibatkan cela dan kehinaan yang disengaja.

Frank bukanlah seorang Kabbalis, tetapi dia mengajarkan versi kasar dari teologi Cardazo. Dia percaya bahwa masing-masing dari ketiga *parzufim* dalam Trinitas Sabbatarian akan diwakili di bumi oleh seorang Mesias. Shabbetai Zevi, yang oleh Frank sering disebut sebagai “Yang Pertama”, merupakan inkarnasi “Tuhan Yang Mahabaik”, yang dalam konsepsi Cardazo berkedudukan sebagai *Atika Kadisha* (Yang Suci dan Terdahulu); Frank sendiri merupakan inkarnasi *parzuf* kedua, Tuhan Israel. Mesias ketiga, yang menjadi inkarnasi Shekinah, adalah seorang perempuan yang oleh Frank disebut “Virgin” (Perawan). Namun pada masa sekarang, dunia sedang ditundukkan oleh kekuatan jahat. Dunia tidak akan disucikan dari dosa kecuali jika manusia telah menganut Injil nihilistik Frank. Tangga Jacob berbentuk huruf V: untuk naik menuju Tuhan, orang pertama-tama harus turun ke kedalaman seperti halnya Yesus dan Shabbetai: “Inilah yang sering kukatakan kepada kalian,” demikian Frank memaklumkan, “Kristus, seperti kalian ketahui, bersabda bahwa dia telah datang untuk membebaskan seluruh dunia dari kekuatan setan, tetapi aku datang untuk membebaskannya dari semua hukum dan adat yang pernah ada. Adalah kewajibanku untuk menghapuskan semuanya sehingga Tuhan Yang Mahabaik bisa mewahyukan dirinya.”<sup>51</sup> Orang-orang yang ingin bertemu Tuhan dan memerdekakan diri dari kekuatan jahat harus mengikuti pemimpin mereka selangkah demi selangkah ke dalam jurang itu, melanggar semua hukum yang pernah mereka anggap paling sakral: “Kukatakan kepada kalian bahwa semua yang ingin menjadi kesatria haruslah menanggalkan agama, ini berarti mereka harus meraih kebebasan dengan kekuatan mereka sendiri.”<sup>52</sup>

Dalam sabda terakhir ini, dapat kita rasakan hubungan antara visi gelap Frank dengan Pencerahan rasionalis. Orang Yahudi Polandia yang telah mengadopsi ajarannya dengan jelas menyadari bahwa agama mereka sudah tidak lagi membuat mereka mampu menyikapi lingkungan mereka yang mengerikan di dalam dunia yang tak lagi aman bagi kaum Yahudi. Setelah kematian Frank, Frankisme kehilangan banyak pandangan anarkisnya, hanya menyisakan kepercayaan bahwa Frank adalah inkarnasi Tuhan dan apa yang oleh Scholem disebut “rasa keselamatan diri yang melimpah dan bersinar”.<sup>53</sup> Mereka memandang Revolusi Prancis sebagai tanda kekuasaan Tuhan atas nama mereka: mereka meninggalkan antinomianisme demi politik, mengimpikan sebuah revolusi yang akan membangun dunia kembali. Dengan cara yang sama, *Donmeh* yang beralih menganut Islam sering adalah seorang aktivis Turki Muda pada tahunt-ahun awal abad kedua puluh, dan banyak yang berasimilasi sepenuhnya ke dalam Turki sekular Kemal Atatürk. Permusuhan yang dirasakan oleh semua Sabbatarian terhadap kesalehan lahiriah dalam pengertian tertentu merupakan pemberontakan terhadap kondisi *ghetto*. Sabbatarianisme, yang pernah melihat agama yang terbelakang dan obskurantis seperti itu, telah membantu mereka untuk memerdekakan diri dari adat lama dan membuat mereka terbuka terhadap ide-ide baru. Sabbatarian moderat, yang secara lahiriah tetap setia kepada Yudaisme, sering menjadi pelopor dalam Pencerahan Yahudi (*Haskalah*); mereka juga aktif dalam mewujudkan Reformasi Yudaisme selama abad kesembilan belas. *Maskilim* yang melakukan reformasi ini acap memiliki gagasan yang merupakan campuran yang lama dan yang baru. Joseph Wehte dari Praha, misalnya, yang menulis sekitar tahun 1800, berkata bahwa pahlawan-pahlawannya adalah Moses Mendelssohn, Immanuel Kant, Shabbetai Zevi, dan Isaac Luria. Tidak semua orang meniti jalan menuju modernitas melalui jalur sains dan filsafat yang pelik: credo mistikal dari Yahudi dan Kristen radikal yang menancap ke dalam hati memungkinkan mereka menghadapi sekularisme yang pernah mereka anggap menjijikkan. Beberapa di antara mereka mengadopsi gagasan baru tentang Tuhan—gagasan yang pada akhirnya memungkinkan keturunan mereka mencampakkan Tuhan sama sekali.

Pada saat yang sama, ketika Jacob Frank mengembangkan ajaran nihilistiknya, orang Yahudi Polandia lainnya menemukan seorang Mesias yang sangat berbeda. Sejak peristiwa pembunuhan massal 1648, Yahudi

Polandia mengalami trauma dislokasi dan demoralisasi yang sama kuatnya dengan pengusiran kaum Sephardim dari Spanyol. Banyak di antara keluarga Yahudi Polandia yang sangat terdidik dan spiritual dibunuh atau dipaksa bermigrasi ke Eropa Barat yang relatif lebih aman. Puluhan ribu orang Yahudi telantar dan banyak di antara mereka menjadi gelandangan, berkelana dari kota ke kota, karena dilarang mendirikan tempat tinggal yang permanen. Para rabi yang menetap biasanya berasal dari golongan yang rendah dan menjadikan rumah-rumah ibadah sebagai tempat berlindung dari realitas dunia luar yang suram. Kabbalis Pengembara berbicara tentang kekejaman dan kegelapan dunia *achra sitra*, Sisi lain, yang terpisah dari Tuhan. Bencana Shabbetai Zevi juga berkontribusi terhadap rasa kecewa dan anomie khalayak. Sebagian Yahudi Ukraina telah dipengaruhi oleh gerakan Kristen Pietis, yang juga tumbuh di gereja Ortodoks Rusia. Kaum Yahudi telah mulai menciptakan bentuk agama karismatik yang serupa. Ada laporan tentang orang Yahudi yang jatuh ke dalam ekstasi, bernyanyi dan bertepuk tangan ketika berdoa. Selama 1730-an, salah seorang tokoh ekstatik ini muncul sebagai pemimpin agama hati versi Yahudi dan mendirikan aliran yang dikenal sebagai Hasidisme. Israel ben Eliezer bukanlah seorang ilmuwan. Dia lebih suka berjalan di dalam hutan, menyanyikan lagu dan berkisah kepada anak kecil, serta belajar Talmud. Dia dan istrinya hidup miskin dan terhina di Polandia Selatan dalam sebuah gubuk di Pegunungan Carpathian. Selama beberapa tahun dia menggali kapur dan menjualnya kepada penduduk di dekat kota. Kemudian, dia dan istrinya menjadi pelayan penginapan. Akhirnya, ketika berusia kira-kira tiga puluh enam tahun, dia menyatakan diri sebagai seorang penyembuh iman dan ahli mengusir setan. Dia melakukan perjalanan ke berbagai desa di Polandia, mengobati penyakit para petani dan penduduk kota dengan ramuan rempah-rempah, jimat, dan mantra-mantra. Ada banyak dukun pada masa itu yang mengaku bisa menyembuhkan penyakit dengan Nama Tuhan. Israel kini menjadi seorang Baal Shem Tov, Pemilik Nama Yang Mahabaik. Meski tidak pernah ditahbiskan, para pengikut mulai memanggilnya Rabi Israel Baal Shem Tov, atau, Besht saja. Kebanyakan dukun memiliki kekuatan magis, tetapi Besht juga seorang ahli mistik. Episode Shabbetai Zevi telah meyakinkannya tentang bahaya mencampur mistisisme dengan Mesianisme, dan dia kembali kepada bentuk asal Kabbalisme, yang tidak ditujukan bagi sekelompok elit saja, tetapi untuk semua orang. Alih-alih memandang jatuhnya percikan cahaya ilahi sebagai malapetaka, Besht

mengajak para Hasidim untuk memperhatikan sisi yang terang. Percikan cahaya itu tersimpan dalam setiap makhluk, dan ini berarti seluruh dunia dipenuhi oleh kehadiran Tuhan. Seorang Yahudi yang taat dapat mengalami Tuhan dalam perbuatan terkecil kehidupan sehari-harinya —ketika dia makan, minum, atau bercinta dengan istrinya— karena percikan cahaya ilahi ada di mana-mana. Oleh karena itu, manusia tidak dikelilingi oleh setan-setan, tetapi oleh Tuhan yang hadir dalam setiap embusan angin atau helai rerumputan: dia ingin agar orang-orang Yahudi mendekatinya dengan penuh keyakinan dan kegembiraan.

Besht meninggalkan skema besar Luria tentang penyelamatan dunia. Seorang Hasid hanya bertanggung jawab untuk menyatukan kembali percikan yang terperangkap di dalam dunia pribadinya—istri, pelayan, perabotan, dan makanannya sendiri. Sebagaimana dijelaskan oleh Hillel Zeitlin, salah seorang murid Besht, seorang Hasid memiliki tanggung jawab unik atas lingkungan partikularnya, yang hanya dia yang dapat menanganinya: “Setiap manusia adalah pembebas dunia miliknya sendiri. Dia mengerjakan apa yang memang hanya dia, dan hanya dia, yang dapat mengerjakannya dan merasakan hanya apa yang telah ditetapkan untuk dirasakannya.”<sup>54</sup> Para Kabbalis telah merancang cara konsentrasi (*devekuth*) yang membantu kaum mistikus untuk menyadari keberadaan Tuhan ke mana pun mereka menoleh. Seperti yang telah dijelaskan oleh Kabbalis Safed abad ketujuh belas, seorang mistikus harus duduk menyendiri, menyisihkan waktu untuk mempelajari Taurat dan “membayangkan cahaya Shekinah di atas kepala mereka, seakan-akan mengalir ke sekeliling mereka dan mereka duduk di tengah-tengah cahaya”.<sup>55</sup> Rasa kehadiran Tuhan ini akan mengantarkan mereka kepada kebahagiaan yang menggetarkan dan ekstatik. Besht mengajarkan para pengikutnya bahwa ekstasi ini tidak hanya untuk elit mistikal tertentu, tetapi setiap orang Yahudi berkewajiban untuk mengamalkan *devekuth* dan menyadari keserbahadiran Tuhan: kegagalan dalam *devekuth* setara dengan keberhalaan, sebuah pengingkaran terhadap pernyataan bahwa tak ada sesuatu yang sungguh-sungguh ada selain Tuhan. Hal ini membawa Besht ke dalam konflik dengan kemapanan yang merasa khawatir bahwa orang Yahudi akan meninggalkan pengkajian Taurat demi devosi yang secara potensial berbahaya dan eksentrik ini.

Namun demikian, Hasidisme berkembang pesat karena membawakan pesan harapan kepada kaum Yahudi yang sedang berputus asa: banyak di antara pengikutnya dahulunya merupakan Sabbatarian. Besht tidak ingin para muridnya mengabaikan Taurat. Sebaliknya, dia memberi interpretasi mistikal baru terhadap Taurat: kata *mitzvah* (perintah) berarti ikatan. Ketika seorang Hasid melaksanakan satu perintah Taurat *sembari* mengamalkan *devekuth*, dia berarti sedang mengikat dirinya kepada Tuhan, Dasar dari semua wujud, dan pada saat yang bersamaan dia juga menyatukan kembali percikan cahaya ilahi yang ada di dalam diri orang atau benda yang bersentuhan dengannya. Taurat telah sejak lama menganjurkan orang Yahudi untuk menyucikan dunia dengan cara mengamalkan *mitzvot*, dan Besht memberikan interpretasi mistikal terhadap hal ini. Kadang-kadang Hasidim agak berlebihan dalam semangat mereka untuk menyelamatkan dunia: banyak di antara mereka yang sengaja merokok sebanyak-banyaknya untuk membebaskan percikan itu dari tembakau! Baruch dari Medzibozh (1757-1810), cucu Besht yang lain, mempunyai istana megah dengan perabotan dan permadani yang indah. Dia menjustifikasi kemegahan itu dengan mengklaim bahwa dirinya hanya memperhatikan serpihan ketuhanan yang ada di dalam perangkat yang luar biasa ini. Abraham Joshua Heschel dari Apt (w. 1825) biasa makan sangat banyak demi membebaskan serpihan ketuhanan yang ada di dalam makanannya.<sup>56</sup> Orang bisa saja melihat apa yang dilakukan ajaran Hasidik ini sebagai upaya menemukan makna di dunia yang kejam dan penuh bahaya. Disiplin *devekuth* merupakan upaya imajinatif untuk menyingkap tabir dunia demi menemukan keagungan yang terdapat di baliknya. Ini tidak berbeda dengan visi imajinatif tokoh Romantis Inggris William Wordsworth (1770-1850) dan Samuel Taylor Coleridge (1772-1834), yang merasakan adanya Satu Napas yang menyatukan seluruh realitas yang mereka lihat. Hasidim juga sadar akan apa yang mereka pandang sebagai energi Tuhan yang mengisi seluruh dunia—energi yang mengubah dunia menjadi tempat yang suci, meski di tengah nestapa akibat keterusiran dan penyiksaan mereka. Lambat laun alam material akan memudar ke dalam kehampaan dan segalanya menjadi epifani: Moses Teitelbaum dari Ujhaly (1759-1841), misalnya, mengatakan bahwa ketika Musa melihat Semak Menyala, sebenarnya yang dilihatnya adalah kehadiran Tuhan yang menyala di setiap semak dan menjaga eksistensinya.<sup>57</sup> Seluruh dunia tampak diselimuti cahaya langit, dan Hasidim akan berteriak gembira dalam ekstase mereka, bertepuk tangan

dan larut dalam nyanyian. Sebagiannya bahkan berjungkir balik, untuk memperlihatkan betapa visi mereka telah mengubah seluruh dunia.

Berbeda dengan Spinoza dan sebagian Kristen radikal, Besht tidak bermaksud bahwa segalanya adalah Tuhan tetapi semua wujud bereksistensi di dalam Tuhan, yang telah memberikan mereka kehidupan dan wujud. Tuhan adalah kekuatan vital yang menjaga segala sesuatu tetap bereksistensi. Dia tidak percaya bahwa Hasidim bisa menjadi Tuhan melalui pengamalan *devekuth* atau bahkan mencapai kebersatuan dengan Tuhan—keberanian semacam itu tampak terlalu jauh bagi semua mistikus Yahudi. Alih-alih, hasidim akan menjadi dekat dengan Tuhan dan sadar akan kehadirannya. Kebanyakan dari mereka adalah orang-orang sederhana dan awam, dan mereka acap mengekspresikan diri secara berlebihan, seraya memaklumi bahwa mitologi mereka tidak dapat dipahami secara harfiah. Mereka lebih menyukai kisah-kisah daripada filsafat atau diskusi Talmudik, dan menganggap fiksi sebagai sarana terbaik untuk menyampaikan pengalaman yang tidak banyak terkait dengan fakta dan akal. Visi mereka merupakan upaya imajinatif untuk menyuarakan kesalingtergantungan antara Tuhan dan manusia. Tuhan bukanlah realitas objektif dan eksternal: Hasidim percaya bahwa dalam pengertian tertentu mereka menciptakan Tuhan dengan mengutuhkannya kembali setelah keterserakannya. Dengan menyadari adanya serpihan ketuhanan di dalam diri mereka, mereka akan menjadi manusia yang lebih utuh. Dov Baer, penerus Besht, berkata bahwa Tuhan dan manusia merupakan satu kesatuan: seorang manusia hanya akan menjadi *adâm* seperti yang dikehendaki Tuhan pada hari penciptaan jika dia kehilangan kesadaran tentang keterpisahannya dari seluruh eksistensi dan berubah menjadi “figur kosmik manusia pertama, seperti yang dilihat Yehezkiel duduk di atas singgasana”.<sup>58</sup> Inilah ekspresi khas Yahudi yang sangat berbeda dengan kepercayaan Yunani atau Buddhis tentang pencerahan yang membuat manusia sadar tentang dimensi transendennya sendiri.

Orang Yunani telah mengungkapkan pandangan ini dalam doktrin mereka tentang Inkarnasi dan penuhanan Kristus. Hasidim mengembangkan bentuk Inkarnasionalisme mereka sendiri. Zaddik, Rabi Hasidik, menjadi *avatar* bagi generasinya, penghubung antara langit dan bumi serta wakil kehadiran ilahi. Seperti yang ditulis Rabi Menahem Nahum dari Chernobyl (1730-

1797), Zaddik “sungguh-sungguh merupakan bagian Tuhan, dan memiliki sebuah tempat bersamanya”.<sup>59</sup> Seperti tindakan orang Kristen meneladani Kristus untuk mendekatkan diri kepada Tuhan, maka demikian pula seorang Hasid meneladani Zaddik, yang telah berhasil naik kepada Tuhan dan mengamalkan *devekuth* secara sempurna. Karena Zaddik dekat dengan Tuhan, maka Hasidim bisa mendekatkan diri mereka kepada Penguasa Semesta melalui dia. Mereka akan berkerumun di sekeliling Zaddik, berpegang kepada setiap sabdanya, ketika dia menceritakan kepada mereka kisah tentang Besht atau menjelaskan sebuah ayat Taurat. Seperti halnya di dalam sekte-sekte Kristen yang antusias, Hasidisme bukanlah sebuah agama yang menyendiri, melainkan sangat bersifat komunal. Hasidim akan berusaha untuk mengikuti Zaddik dalam kenaikannya menuju yang tertinggi bersama guru mereka, secara berkelompok. Tidak mengherankan jika para rabi Polandia yang lebih ortodoks merasa terancam oleh kultus personalitas ini, yang sama sekali melangkahi rabi terdidik yang telah sejak lama dianggap sebagai inkarnasi Taurat. Penentangannya dipimpin oleh Rabi Elijah ben Solomon Zalman (1720-1797), Gaon atau kepala akademi Vilna. Kasus Shabbetai Zevi telah membuat sebagian Yahudi sangat memusuhi mistisisme dan Gaon Vilna ini sering dipandang sebagai pionir agama yang lebih rasional. Akan tetapi, dia adalah seorang Kabbalis yang taat sekaligus ahli Talmud. Murid terdekatnya Rabi Hayyim dari Volozhin memuji “penguasaannya yang sempurna dan mengagumkan terhadap seluruh bagian kitab *Zohar* ... yang dia pelajari dengan api cinta dan takut akan keagungan ilahi, dengan kesucian dan kemurnian dan *devekuth* yang luar biasa.”<sup>60</sup> Setiap kali dia berbicara tentang Isaac Luria, seluruh tubuhnya akan bergetar. Dia telah mengalami mimpi dan penyingkapan yang luar biasa, namun selalu mengajarkan bahwa mengkaji Taurat merupakan cara utamanya untuk berkomunikasi dengan Tuhan. Dia juga memperlihatkan pemahaman yang hebat tentang guna mimpi dalam melepaskan intuisi terpendam. Rabi Hayim melanjutkan: “Dia sering berkata bahwa Tuhan menciptakan tidur hanya demi tujuan ini, bahwa manusia pasti meraih wawasan yang tidak dapat diraihnya, bahkan setelah upaya yang sangat keras, ketika jiwa menyatu dengan badan karena badan mirip dengan sebuah tirai pemisah.”<sup>61</sup>

Jurang yang memisahkan mistisisme dari rasionalisme tidaklah selebar yang cenderung kita bayangkan. Pernyataan Gaon Vilna tentang tidur

menunjukkan sebuah persepsi yang jelas tentang peran alam bawah sadar: kita semua pernah menganjurkan seorang teman untuk “tidur dalam keadaan memikirkan” suatu masalah dengan harapan menemukan pemecahannya yang gagal mereka capai pada saat terjaga. Ketika pikiran kita terbuka dan relaks, ide-ide akan muncul dari kawasan pikiran yang lebih dalam. Ini juga dialami para ilmuwan seperti Archimedes, yang memperoleh penemuan populernya ketika sedang mandi. Filosof atau ilmuwan yang benar-benar kreatif, sebagaimana seorang mistikus, mesti berhadapan dengan kegelapan alam realitas non-makhluk dan kabut ketidaktahuan dengan tujuan untuk menembusnya. Jika hanya menggunakan logika dan konsep-konsep, mereka pasti akan tetap terperjara dalam ide atau bentuk pemikiran yang telah mapan. Tak jarang penemuan mereka seakan-akan “dianugerahkan” dari luar. Mereka berbicara tentang visi dan inspirasi. Edward Gibbon (1737-94), yang membenci antusiasme religius, mengalami peristiwa visioner ketika merenungkan keruntuhan Capitol di Roma. Peristiwa inilah yang mendorongnya untuk menulis *The Decline and Fall of the Roman Empire*. Mengomentari pengalaman ini, sejarawan abad kedua puluh Arnold Toynbee menggambarkan sebagai “penyatuan”: “dia secara langsung menjadi sadar akan lintasan Sejarah yang dengan lembut mengalir pesat melalui dirinya, dan hidupnya sendiri bergemuruh bagaikan gelombang pasang yang besar.” Saat-saat inspiratif seperti itu, demikian Toynbee menyimpulkan, serupa dengan “yang pernah digambarkan sebagai pengalaman melihat Tuhan oleh jiwa yang pernah mengalaminya”.<sup>62</sup> Albert Einstein juga mengklaim bahwa mistisisme adalah “benih dari seluruh seni dan sains sejati”:

Mengakui bahwa sesungguhnya apa yang tidak bisa kita jangkau itu benar-benar ada, mewujudkan dirinya kepada kita sebagai kearifan tertinggi dan keindahan yang bersinar tiada tara, yang hanya dapat dipahami oleh akal gersang kita dalam bentuknya yang paling primitif—pengetahuan ini, perasaan ini, berada pada inti semua sikap beragama yang sejati. Dalam pengertian inilah, hanya dalam pengertian ini, aku termasuk kelompok orang yang beragama dengan taat.<sup>63</sup>

Dalam pengertian ini, pencerahan agama yang ditemukan oleh para mistikus semacam Besht dapat dilihat serupa dengan beberapa pencapaian



lain di Zaman Akal: ia memampukan orang-orang awam untuk menciptakan transisi imajinatif menuju Dunia Baru modernitas.

Selama 1780-an, Rabi Shneur Zalman dari Lyad (1745-1813) membuktikan bahwa kegembiraan emosional Hasidisme juga berdimensi rasional. Dia mendirikan Hasidisme baru yang berupaya memadukan mistisisme dengan kontemplasi rasional. Bentuk baru itu dikenal sebagai Habad, singkatan dari tiga sifat Tuhan: Hokhmah (Kebijaksanaan), Binah (Kecerdasan), dan Da'at (Pengetahuan). Seperti para mistikus terdahulu yang telah menggabungkan filsafat dengan spiritualitas, Zalman percaya bahwa spekulasi metafisikal merupakan pendahuluan penting bagi doa karena dapat menyingkapkan keterbatasan akal. Tekniknya berawal dari visi Hasidik fundamental tentang kehadiran Tuhan di dalam segala sesuatu dan membawa sang mistikus, melalui proses dialektikal, untuk menyadari bahwa Tuhan adalah *satu-satunya* realitas. Zalman menjelaskan: "Dari sudut pandang yang Tak Terbatas, terpujilah Dia, seluruh dunia seakan-akan tiada dan nihil secara harfiah."<sup>64</sup> Alam yang tercipta tidak memiliki eksistensi yang terpisah dari Tuhan, sumber kekuatan vitalnya. Karena keterbatasan persepsi kita sajalah maka dunia tampak ada dengan sendirinya, namun ini adalah ilusi. Oleh karena itu, Tuhan sesungguhnya bukanlah wujud transenden yang menempati kawasan realitas alternatif: dia tidak berada di luar dunia. Sesungguhnya, doktrin tentang transendensi Tuhan merupakan bentuk ilusi lain dari akal kita, yang menganggap mustahil sesuatu yang melampaui persepsi indra. Latihan-latihan mistik Habad akan membantu orang Yahudi melampaui persepsi indriawi untuk melihat segala sesuatu dari sudut pandang Tuhan. Bagi mata yang belum tercerahkan, dunia kelihatan kosong dari Tuhan: kontemplasi Kabbalah akan menerobos batas-batas rasional untuk membantu kita menemukan Tuhan yang berada di dunia sekeliling kita.

Habad mendukung keyakinan era Pencerahan tentang kemampuan akal manusia untuk mencapai Tuhan, tetapi dengan melalui metode konsentrasi mistikal dan paradoks yang sudah dikenal sejak lama. Sebagaimana halnya Besht, Zalman yakin bahwa *siapa pun* dapat mencapai penglihatan akan Tuhan: Habad bukan untuk sekelompok elit mistik saja. Bahkan, orang-orang yang tidak memiliki bakat spiritual pun mampu mencapai pencerahan. Tetapi, ini memang perlu kerja keras. Sebagaimana dijelaskan

oleh Rabi Dov Baer dari Lubavitch (1773-1827), putra Zalman, dalam risalahnya *Tract on Ecstasy*, seseorang harus memulai dengan persepsi memilukan tentang ketidaklayakannya. Kontemplasi otak semata tidaklah cukup: mesti disertai dengan analisis diri, belajar Taurat dan berdoa. Adalah menyakitkan untuk meninggalkan praduga intelektual dan imajinatif kita tentang dunia, dan kebanyakan orang sangat berkeberatan untuk meninggalkan sudut pandang mereka. Sekali mereka berhasil melampaui egotisme ini, seorang Hasid akan menyadari bahwa tak ada realitas kecuali Tuhan. Seperti halnya sufi yang mengalami *fana*, Hasid akan mencapai ekstasi. Baer menjelaskan bahwa dia akan melampaui dirinya sendiri: “seluruh wujudnya menjadi begitu terserap sehingga tak ada yang tersisa dan dia tidak lagi memiliki kesadaran diri sama sekali.”<sup>65</sup> latihan-latihan Habad membuat Kabbalah menjadi sebuah sarana analisis psikologis dan pengenalan diri, yang mengajarkan Hasid untuk turun, setahap demi setahap, ke alam batinnya yang lebih dalam hingga dia mencapai inti dirinya sendiri. Di sana, dia menemukan Tuhan yang merupakan satu-satunya realitas sejati. Akal bisa menemukan Tuhan melalui latihan pemikiran dan imajinasi, namun ini bukanlah Tuhan objektif seperti yang diasumsikan oleh para *philosophes* dan ilmuwan semacam Newton, tetapi sebuah realitas sangat subjektif yang tidak bisa dipisahkan dari diri.

Abad ketujuh belas dan kedelapan belas merupakan periode ekstremitas yang parah dan kebangkitan spirit yang mencerminkan pergolakan revolusioner dunia politik dan sosial. Saat itu Dunia Islam mencapai kejayaan yang belum pernah tertandingi, sekalipun sulit bagi orang Barat untuk meyakinkannya karena pemikiran Islam abad kedelapan belas tidak banyak dipelajari. Pada umumnya abad itu sering diabaikan oleh para ilmuwan Barat sebagai periode yang tidak menarik, dan sudah menjadi pendapat yang lazim bahwa ketika Barat mencapai pencerahan, Islam sedang mengalami kemunduran. Akan tetapi, baru-baru ini, perspektif tersebut mendapat tantangan karena terlalu simplistik. Sekalipun Inggris telah menguasai India pada tahun 1767, dunia Muslim belum sepenuhnya menyadari watak tantangan Barat yang memang belum pernah mereka hadapi sebelumnya. Sufi India Syah Waliullah dari Delhi (1703-62) mungkin merupakan orang pertama yang memahami spirit baru itu. Dia adalah seorang pemikir mengesankan yang menaruh curiga terhadap universalisme kultural, tetapi percaya bahwa kaum Muslim harus bersatu

untuk melestarikan warisan mereka. Meskipun tidak menyukai Syiah, dia percaya bahwa Sunni dan Syiah harus mencari suatu titik temu. Dia mencoba mereformasi syariat untuk membuatnya lebih relevan dengan kondisi baru di India. Waliullah tampaknya telah memperkirakan efek jelek kolonialisme: putranya menjadi pemimpin jihad melawan Inggris. Pemikiran keagamaannya lebih konservatif dan sangat bergantung pada Ibn Al-Arabi: manusia tidak dapat mengembangkan potensinya secara utuh tanpa Tuhan. Kaum Muslim masih merasa cukup dengan bersandar pada kekayaan khazanah masa lalu dalam urusan agama, dan Waliullah merupakan contoh masih kuatnya pengaruh sufisme. Akan tetapi, di banyak bagian dunia yang lain, sufisme mulai menyurut. Sebuah gerakan reformasi baru di Arabia menandai tersingkirnya mistisisme. Gerakan ini akan menjadi ciri persepsi kaum Muslim tentang Tuhan selama abad kesembilan belas dan respons Islam terhadap tantangan Barat.

Seperti para tokoh reformasi Kristen abad keenam belas, Muhammad ibn Al-Wahhab (w. 1784), seorang fuqaha di Najd di Semenanjung Arabia, ingin mengembalikan Islam kepada kemurnian awalnya dan menghilangkan semua bentuk tambahan baru. Dia terutama sekali sangat memusuhi mistisisme. Semua pandangan tentang teologi inkarnasional dikecamnya, termasuk kesetiaan kepada para guru sufi dan imam-imam Syiah. Dia bahkan menentang kultus terhadap makam Nabi di Madinah: tak ada seorang manusia pun, betapapun terkenalnya, yang boleh memalingkan perhatian dari Tuhan. Al-Wahhab berhasil meyakinkan Muhammad ibn Saud, penguasa sebuah wilayah kecil di Arabia Tengah, dan secara bersama-sama mereka memelopori reformasi yang merupakan upaya untuk menciptakan kembali *ummah* pertama Nabi dan para Sahabatnya. Mereka menentang penindasan terhadap orang miskin, ketidakpedulian terhadap para janda dan anak yatim, kerusakan moral dan keberhalaan. Mereka juga melakukan jihad memerangi penguasa-penguasa kekaisaran Usmani, karena percaya bahwa orang Arablah, bukan orang Turki, yang harus memimpin umat Islam. Mereka berhasil mengambil alih sebagian besar wilayah hijaz dari kekuasaan Usmani, yang gagal direbut kembali oleh Turki hingga 1818, namun sekte baru itu telah berhasil menaklukkan imajinasi banyak orang di seluruh Dunia Islam. Jamaah haji ke Makkah terkesan oleh keberagaman yang baru ini, yang tampak lebih segar dan lebih bersemangat daripada kebanyakan aliran sufisme. Selama abad kesembilan

belas, Wahhabisme menjadi gerakan Islam yang dominan dan sufisme semakin terpinggirkan dan, akhirnya, menjadi lebih tak jelas dan bersifat takhayul. Sebagaimana orang-orang Yahudi dan Kristen, kaum Muslim mulai menarik diri dari mistisme dan mengadopsi bentuk keberagamaan yang lebih rasionalistik.

Di Eropa sejumlah kecil orang malah mulai berpaling dari Tuhan. Pada 1729, Jean Meslier, seorang pendeta yang menjadi teladan semasa hidupnya, mati sebagai seorang ateis. Dia mewariskan sebuah memoar yang disebar oleh Voltaire. Memoar itu mengungkapkan kemuakannya terhadap kemanusiaan dan ketidakmampuannya untuk percaya kepada Tuhan. Ruang Newtonian yang tak berhingga, menurut keyakinan Meslier, adalah satu-satunya realitas abadi: tak ada yang bereksistensi kecuali materi. Agama adalah alat yang dipakai oleh orang-orang kaya untuk menindas kaum papa dan membuat mereka menjadi semakin tak berdaya. Agama Kristen dicirikan oleh doktrin-doktrinnya yang tak masuk akal, seperti Trinitas dan Inkarnasi. Peningkarannya terhadap Tuhan terlalu kenyal bahkan untuk para *philosophes*. Voltaire menghilangkan bagian yang secara spesifik bernada ateistik dan mengubah sang pendeta menjadi seorang Deis. Namun demikian, sejak akhir abad itu, ada beberapa filosof yang bangga menyebut diri sebagai ateis, meskipun jumlah mereka masih sangat sedikit. Ini merupakan perkembangan yang sama sekali baru. Di masa-masa sebelumnya, “ateis” merupakan istilah yang sering disalahgunakan, khususnya sebagai cercaan menyakitkan untuk ditimpakan kepada lawan Anda. Kini, istilah itu mulai dipakai sebagai sebutan kebanggaan. Filosof Skotlandia David Hume (1711-1776) telah membawa empirisisme baru ke kesimpulan logisnya. Tidak perlu mengunyah tafsiran ilmiah tentang realitas dan alasan filosofis untuk mempercayai sesuatu yang ada di luar jangkauan indra kita. Di dalam *Dialogues Concerning Natural Religion*, Hume membuang argumen yang berusaha membuktikan eksistensi Tuhan dari ketertataan alam, dengan menyatakan bahwa hal itu didasarkan pada argumen analogis yang tidak konklusif. Seseorang mungkin saja berpendapat bahwa tatanan yang kita lihat di alam menunjukkan adanya Pengatur yang berkecerdasan, namun bagaimana, kemudian, menjelaskan kejahatan dan kekacauan yang nyata? Tak ada jawaban logis terhadap hal ini, dan Hume, yang telah menulis *Dialogues* pada tahun 1750, secara bijak membiarkan buku itu tidak terbit. Sekitar dua

belas bulan sebelumnya, filosof Prancis Denis Diderot (1713-84) dipenjarakan karena mengajukan pertanyaan yang sama dalam *A Letter to the Blind for the Use of Those Who See*, yang mengetengahkan ateisme murni kepada masyarakat umum.

Diderot sendiri menolak bahwa dirinya adalah seorang ateis. Dia hanya mengatakan bahwa dia tidak peduli apakah Tuhan itu ada atau tidak. Ketika Voltaire menaruh keberatan terhadap bukunya, Diderot menjawab: “Saya percaya kepada Tuhan, meskipun saya bergaul baik dengan orang-orang ateis .... Jangan sampai ... menyamakan cemara dengan seledri; tetapi tak ada salahnya mau percaya atau tidak kepada Tuhan.” Dengan sangat cermat, Diderot telah meletakkan tangannya di atas sesuatu yang mendasar. Begitu “Tuhan” tidak lagi menjadi pengalaman subjektif yang dirasakan dengan penuh gairah, maka “dia” tak lagi ada. Sebagaimana dikemukakan Diderot di dalam surat yang sama, tak ada gunanya mempercayai Tuhan filosofis yang tidak pernah campur tangan dalam urusan-urusan dunia. Tuhan yang gaib telah menjadi *Deus Otiosus*: “Entah Tuhan itu ada atau tidak, Dia tetap termasuk kebenaran yang sangat sublim dan tak bermakna.”<sup>66</sup> Dia tiba pada kesimpulan yang bertentangan dengan Pascal, yang memandang taruhan itu penting dan tidak bisa diabaikan. Di dalam *Pensées Philosophiques*, diterbitkan pada 1746, Diderot menepis pengalaman keagamaan Pascal karena terlalu subjektif: Pascal dan kaum Jesuit samasama memiliki kecintaan besar terhadap Tuhan tetapi memiliki gagasan yang sangat berbeda tentangnya, bagaimana memilih di antara keduanya? “Tuhan” semacam itu tak lebih dari *tempérament*. Dalam soal ini, tiga tahun sebelum publikasi *A Letter to the Blind*, Diderot yakin bahwa sains—dan hanya sains—yang mampu menolak ateisme. Dia mengembangkan interpretasi baru yang mengesankan tentang argumen berdasarkan ketertiban alam (*argument from design*). Alih-alih menelaah alam yang luas, dia menganjurkan orang-orang untuk menelaah struktur yang mendasari alam. Susunan organ jasad renik, kupu-kupu atau seekor serangga adalah terlalu rumit untuk dianggap terjadi secara kebetulan. Dalam *Pensées*, Diderot masih percaya bahwa akal bisa membuktikan eksistensi Tuhan. Newton telah mencampakkan semua takhayul dalam agama yang menggambarkan Tuhan yang mencipta mukjizat berada setingkat dengan hantu untuk menakut-nakuti anak-anak kita.

Akan tetapi, tiga tahun kemudian, Diderot mulai mempersoalkan Newton dan tidak lagi yakin bahwa alam eksternal memberikan suatu bukti tentang Tuhan. Dia melihat dengan jelas bahwa Tuhan tidak ada hubungannya dengan sains baru. Namun, dia hanya dapat mengungkapkan pemikiran revolusioner dan berkobar ini dalam terma fiksional. Di dalam *A Letter to the Blind*, Diderot membayangkan perdebatan antara seorang pengikut Newton, yang dia beri nama “Mr. Holmes”, dan Nicholas Saunderson (1682-1739), seorang matematikawan Cambridge yang buta sejak bayi. Diderot membuat Saunderson bertanya kepada Holmes bagaimana argumen ketertiban alam bisa didamaikan dengan “monstermonster” atau musibah seperti yang dialaminya sendiri, yang justru memperlihatkan ketiadaan perencanaan yang cerdas dan penuh kasih:

Apakah dunia ini, Mr. Holmes, kalau bukan sekadar sesuatu yang kompleks dan berubah tanpa henti, semuanya menampakkan kecenderungan untuk terus-menerus rusak: satu per satu datang silih berganti, hilang dan timbul; sekadar simetri sesaat dan tertib yang sekejap.<sup>67</sup>

Tuhan Newton, dan bahkan Tuhan Kristen konvensional, yang dianggap bertanggung jawab secara harfiah terhadap segala sesuatu yang terjadi, bukan hanya merupakan sebuah absurditas tetapi juga gagasan yang mengerikan. Mengajukan “Tuhan” sebagai penjelasan atas sesuatu yang tidak bisa kita jelaskan merupakan kegagalan yang memalukan. “Teman baikku, Mr. Holmes,” demikian tokoh rekayasa Diderot, Saunderson menyimpulkan, “Akuilah kebodohan Anda.”

Dalam pandangan Diderot, tak dibutuhkan adanya Pencipta. Materi bukanlah sesuatu yang pasif dan rendah sebagaimana yang dibayangkan Newton dan orang Protestan, melainkan memiliki dinamikanya sendiri dan tunduk pada hukum-hukumnya sendiri. hukum materi inilah—bukan Mekanik Ilahi—yang bertanggung jawab atas ketertiban yang kita saksikan. Hanya materilah yang bereksistensi. Diderot membawa Spinoza selangkah lebih jauh. Alih-alih mengatakan bahwa tidak ada Tuhan kecuali alam, Diderot mengklaim bahwa hanya ada alam dan tidak ada Tuhan sama sekali. Dia tidak sendirian dalam keyakinannya: para ahli sains, seperti Abraham Trembley dan John Turbeville Needham telah menemukan prinsip materi generatif, yang kini muncul ke permukaan sebagai hipotesis dalam

biologi, mikroskopi, zoologi, sejarah alam dan geologi. Namun, hanya sedikit orang yang betul-betul siap untuk putus hubungan sama sekali dengan Tuhan. Bahkan, para filosof yang sering mengunjungi Paul Heinrich, Baron dari Holbach (1723-89), tidak secara terbuka mendukung ateisme, meskipun mereka menyukai diskusi yang terbuka dan akrab. Dari perdebatan mereka terbit buku Holbach, *The System of Nature: or Laws of the Moral and Physical World* (1770), yang kemudian terkenal sebagai Injilnya materialisme ateis. Menurut Holbach, tak ada alternatif adialami bagi alam yang “hanya merupakan mata rantai sebab akibat yang panjang dan sambung-menyambung satu sama lain”.<sup>68</sup> Percaya kepada Tuhan merupakan dusta dan pengingkaran terhadap pengalaman sejati kita, serta merupakan tindakan putus asa. Agama telah menciptakan tuhan-tuhan karena manusia tidak mampu menemukan penjelasan lain untuk menghibur mereka dari tragedi kehidupan di dunia ini. Mereka beralih pada pelipur imajiner agama dan filsafat dalam upaya mendapatkan rasa berkuasa yang semu, mencoba menundukkan “pelaku” yang mereka anggap berada di balik layar untuk menghindari teror dan bencana. Aristoteles keliru: filsafat bukanlah hasil dari keinginan mulia demi memperoleh pengetahuan, tetapi kerinduan yang mendalam untuk menghindari penderitaan. Oleh karena itu, agama lahir dari kebodohan dan rasa takut, dan seorang manusia yang dewasa dan berkecerdasan haruslah terbebas darinya.

Holbach mencoba menyusun sejarah ketuhanannya sendiri. Manusia pertama adalah penyembah kekuatan alam. Animisme primitif ini telah diterima karena tidak mencoba untuk melampaui dunia ini. Noda mulai muncul ketika manusia mulai mempersonifikasikan matahari, angin, dan laut untuk menciptakan dewa-dewa dalam citra dan keserupaan mereka sendiri. Akhirnya mereka menyatukan semua dewa ini ke dalam satu Tuhan besar, yang tidak merupakan apa-apa kecuali proyeksi dan sekumpulan kontradiksi. Selama berabad-abad, yang dilakukan oleh para penyair dan teolog tak lain dari

menciptakan seorang manusia raksasa yang dibesar-besarkan, yang akan mereka jadikan khayali melalui penisbahan sifat-sifat yang tidak layak. Manusia tidak melihat Tuhan, kecuali sebagai wujud manusia, yang proporsinya mereka upayakan untuk menjadi teramat luas hingga terbentuk suatu wujud yang secara menyeluruh tidak lagi bisa dikonsepsikan.

Sejarah memperlihatkan bahwa adalah mustahil untuk mendamaikan apa yang disebut sebagai kebaikan Tuhan dengan kemahakuasaannya. Karena tiadanya koherensi, ide tentang Tuhan cenderung beragam. Para filosof dan ilmuwan telah berupaya keras untuk menyelamatkannya, namun mereka tidak lebih berhasil daripada para penyair dan teolog. “*Hautes perfection*” yang diklaim oleh Descartes telah dibuktikan hanya merupakan produk imajinasinya. Bahkan, tokoh besar Newton adalah “tawanan praduga kekanak-kanakannya”. Dia telah menemukan ruang mutlak dan menciptakan Tuhan dari ketiadaan yang ternyata hanyalah “*un homme puissant*”, penguasa lalim yang menteror manusia dan membuat mereka berada dalam kondisi sebagai budak.<sup>69</sup>

Untungnya Pencerahan membawa manusia keluar dari sifat kanak-kanaknya. Sains akan menggantikan agama. “Jika ketidaktahuan tentang alam telah melahirkan dewa-dewa, pengetahuan tentang alam akan membinasakan mereka.”<sup>70</sup> Tidak ada kebenaran yang lebih tinggi atau pola-pola yang mendasari, tak ada rancangan besar. Yang ada hanyalah alam itu sendiri:

Alam bukanlah sebuah karya: ia telah selalu ada dengan sendirinya; segalanya diatur dari dalam dirinya sendiri; ia adalah sebuah laboratorium raksasa, dilengkapi dengan bahan-bahan, dia menciptakan peralatan yang diperlukan bagi tindakannya sendiri. Semua pekerjaannya merupakan akibat dari energinya sendiri, dan energi dari semua perantara atau sebab-sebab yang diciptakannya, yang dikandungnya, yang digerakkannya.<sup>71</sup>

Tuhan bukan hanya tidak diperlukan namun juga berbahaya. Pada akhir abad itu, Pierre-Simon de Laplace (1749-1827) telah mengusir Tuhan dari fisika. Sistem keplanetan menjadi pendaran luas yang berpusat di matahari, yang secara lambat laun mendingin. Ketika Napoleon bertanya kepadanya: “Siapa yang menciptakan ini?” Laplace dengan gampang menjawab: “*Je n’avais pas besoin de cette hypothèse-là.*”

Selama berabad-abad kaum monoteis dalam ketiga agama telah menegaskan bahwa Tuhan bukan sekadar suatu wujud lain. Dia tidak bereksistensi seperti fenomena lain yang kita alami. Namun di Barat, para teolog Kristen menjadi terbiasa berbicara tentang Tuhan seakan-akan dia



adalah salah satu dari eksistensi yang kita temukan sehari-hari. Mereka menaklukkan sains baru untuk membuktikan realitas objektif Tuhan seolah-olah dia bisa diuji dan dianalisis sebagaimana yang lainnya. Diderot, Holbach, dan Laplace telah menjungkirbalikkan usaha ini dan tiba pada kesimpulan yang sama dengan kaum mistik yang ekstrem: tak ada apaapa di luar sana. Tak lama kemudian, para ilmuwan dan filosof lainnya pun dengan penuh kemenangan mengumumkan bahwa Tuhan sudah mati.[]

[OceanofPDF.com](http://OceanofPDF.com)

## Kematian Tuhan?

Pada awal abad kesembilan belas, ateisme benar-benar telah menjadi agenda. Kemajuan sains dan teknologi melahirkan semangat autonomi dan independensi baru yang mendorong sebagian orang untuk mendeklarasikan kebebasan dari Tuhan. Inilah abad ketika Ludwig Feuerbach, Karl Marx, Charles Darwin, Friedrich Nietzsche, dan Sigmund Freud menyusun tafsiran filosofis dan ilmiah tentang realitas tanpa menyisakan tempat buat Tuhan. Bahkan pada akhir abad itu, sejumlah besar orang mulai merasakan bahwa sekiranya Tuhan belum mati, maka adalah tugas manusia yang rasional dan teremansipasi untuk membunuhnya. Gagasan tentang Tuhan yang telah ditempa selama berabad-abad di kalangan Kristen Barat kini terasa tidak lagi memadai, dan Zaman Akal tampaknya telah menang atas abad-abad penuh takhayul dan fanatisme. Benarkah demikian? Barat kini telah mengambil inisiatif, dan semua aktivitasnya akan memiliki efek menentukan terhadap orang Yahudi dan Muslim, yang akan terdesak untuk meninjau ulang kedudukan mereka. Banyak ideologi yang menolak gagasan tentang Tuhan memiliki argumen yang baik. Tuhan Kristen Barat yang antropomorfik dan personal sangatlah rentan. Banyak kejahatan mengerikan telah dilakukan atas namanya. Namun demikian, kematiannya tidak dirasakan sebagai pembebasan yang melegakan, tetapi justru diwarnai keraguan, ketakutan, dan, dalam beberapa kasus, konflik yang menggundahkan. Ada yang mencoba menyelamatkan Tuhan dengan cara mengembangkan teologi baru untuk membebaskannya dari sistem pemikiran empiris yang kaku, namun ateisme tetap bertahan.

Ada pula reaksi menentang kultus terhadap akal. Para penyair, novelis, dan filosof gerakan Romantik mengemukakan bahwa rasionalisme habis-habisan akan bersifat reduktif, karena mengabaikan aktivitas imajinatif dan intuitif manusia. Sebagian lainnya melakukan penafsiran ulang terhadap dogma dan misteri Kristen dengan cara sekular. Teologi yang ditata kembali ini menerjemahkan tema-tema lama tentang neraka dan surga, kelahiran kembali dan penebusan dosa ke dalam idiom yang membuatnya secara

intelektual dapat diterima pada era Pasca-Pencerahan, menghapus keterkaitannya dengan Realitas adialami yang berada di “luar sana”. Salah satu tema “supernaturalisme natural” ini, demikian kritikus sastra Amerika M.R. Abrams menyebutnya,<sup>1</sup> berkaitan dengan imajinasi kreatif. Imajinasi ini dipandang sebagai daya yang dapat menyerap realitas luar dengan cara tertentu yang dapat menciptakan sebuah kebenaran baru. Penyair Inggris John Keats (1795-1821) mengungkapkannya dengan lugas: “Imajinasi bagaikan mimpi Adam—dia terjaga dan menemukan kebenarannya.” Keats merujuk pada kisah penciptaan hawa dalam *Paradise Lost* karya Milton yang menyebutkan bahwa ketika Adam terjaga, setelah bermimpi tentang suatu realitas yang belum lagi tercipta, dia melihatnya dalam wujud seorang perempuan yang berdiri di hadapannya. Dalam surat yang sama, Keats menulis tentang imajinasi sebagai daya pikir yang suci: “Aku tidak bisa memastikan apa-apa, kecuali tentang kesucian perasaan hati dan kebenaran imajinasi—apa yang ditetapkan oleh imajinasi sebagai keindahan pastilah juga merupakan kebenaran—entah itu telah ada sebelumnya atau tidak.”<sup>2</sup> Akal hanya memiliki peran terbatas dalam proses kreatif ini. Keats juga menguraikan keadaan pikiran yang dia sebut “Kapabilitas Negatif”, “ketika seorang manusia mampu berada dalam ketidakpastian, misteri, keraguan tanpa sedikit pun tergoda untuk meraih fakta dan akal.”<sup>3</sup> Seperti seorang mistikus, sang penyair harus melampaui akal dan membiarkan dirinya berada dalam sikap menanti yang hening.

Para mistikus Abad Pertengahan telah melukiskan pengalaman tentang Tuhan lewat cara yang kurang lebih sama. Ibn Al-Arabi bahkan telah berbicara tentang imajinasi yang menciptakan pengalamannya sendiri tentang realitas Tuhan yang tak tercipta di kedalaman diri. Sekalipun Keats bersikap kritis terhadap William Wordsworth (1770-1850), pelopor gerakan Romantik di Inggris bersama Samuel Taylor Coleridge (1772-1834), mereka memiliki pandangan yang sama tentang imajinasi. Puisi terbaik Wordsworth merayakan persenyawaan akal manusia dengan alam, yang saling beraksi dan bereaksi terhadap satu sama lain untuk menciptakan visi dan makna.<sup>4</sup> Wordsworth sendiri adalah seorang mistikus yang pengalamannya tentang alam mirip dengan pengalaman tentang Tuhan. Di dalam *Lines Composed a Few Miles above Tintern Abbey*, dia melukiskan keadaan pikiran yang terbuka yang melahirkan visi ekstatik tentang realitas:

Perasaan yang diberkati itu  
Yang di dalamnya beban misteri,  
Beban yang berat dan yang lelah  
Dari seluruh alam yang tak tercerap ini,  
Menjadi ringan: perasaan yang tenteram dan diberkati itu  
Yang di dalamnya rasa cinta dengan lembut menggiring kita,-  
Hingga, jiwa berbingkai jasad ini  
Dan bahkan gerak aliran darah kita,  
Nyaris terhenti, kita akan terlelap  
Di dalam tubuh, dan menjadi jiwa yang hidup:  
Sementara, dengan mata yang ditenangkan oleh kekuatan  
Harmoni, dan daya kebahagiaan yang dalam,  
Kita akan melihat ke dalam hidup segala sesuatu.<sup>5</sup>

Visi ini berasal dari hati dan perasaan bukan dari apa yang disebut Wordsworth sebagai “akal usil” yang daya analitisnya yang telanjang bisa merusak intuisi semacam ini. Orang tidak membutuhkan buku-buku dan teori-teori yang muluk. Yang dibutuhkan adalah “kepasifan yang bijaksana” dan “hati yang waspada dan terbuka”.<sup>6</sup> Pencerahan dimulai dengan pengalaman subjektif, tetapi pengalaman ini harus “bijak”, bukan berdasarkan kebodohan dan hawa nafsu. Sebagaimana dikatakan Keats, sebuah kebenaran tidak akan menjadi benar kecuali jika telah dirasakan melalui urat nadi dan dihidupkan oleh gairah di dalam hati.

Wordsworth telah menangkap “spirit” yang pada saat bersamaan menyatu sekaligus berbeda dari fenomena alam:

Sebuah kehadiran yang mengusikku dengan kegembiraan  
Pikiran-pikiran yang luhur; perasaan yang sublim  
Tentang sesuatu yang jauh lebih dalam  
Yang tempat bersemayamnya adalah cahaya mentari terbenam,  
Dan samudra luas dan udara yang hidup,  
Dan langit biru, dan di dalam pikiran manusia:  
Suatu gerak dan spirit, yang mendorong,  
Semua yang berpikir, semua objek pikiran,  
Dan merambah melalui segala sesuatu.<sup>7</sup>

Para filosof seperti Hegel akan menemukan spirit semacam itu pada peristiwa-peristiwa sejarah. Wordsworth dengan cermat tidak memberikan tafsiran religius konvensional terhadap pengalaman ini, meskipun dia suka berbicara tentang “Tuhan” dalam kesempatan lain, terutama dalam konteks etika.<sup>8</sup> Kaum Protestan Inggris tidak begitu akrab dengan Tuhan kaum

mistik yang telah dikesampingkan oleh para Reformer. Tuhan berbicara melalui kesadaran untuk menyerukan kewajiban; dia meluruskan hasrat hati, tetapi tampaknya tidak banyak kesamaannya dengan “kehadiran” yang dirasakan Wordsworth di dalam Alam. Karena senantiasa mementingkan keakuratan pengungkapan, Wordsworth hanya menyebutnya “sesuatu”, sebuah kata yang sering dipakai sebagai pengganti bagi definisi yang pasti. Wordsworth menggunakannya untuk melukiskan spirit yang enggan dia namai karena tidak cocok dengan kategori mana pun yang dikenalnya.

Penyair mistis lain pada masa itu menyuarakan nada yang lebih apokaliptik dan memaklumkan bahwa Tuhan sudah mati. Dalam puisi awalnya, William Blake (1757-1827) menggunakan metode dialektik: istilah semacam “polos” dan “berpengalaman”, yang tampak saling bertentangan secara diametris, dipandang sebagai separo-kebenaran dari realitas yang lebih kompleks. Blake telah mengubah antitesis seimbang yang telah menjadi ciri dari ritme puisi bersajak selama Zaman Akal di Inggris menjadi metode untuk membentuk visi personal dan subjektif. Di dalam *Songs of Innocence and Experience*, dua keadaan jiwa manusia yang saling bertentangan diungkap sebagai tidak memadai kecuali jika keduanya telah dipadukan: kepolosan harus menjadi pengalaman dan pengalaman itu sendiri terperosok ke tempat terdalam sebelum kepolosan sejati dipulihkan. Sang penyair telah menjadi seorang nabi, “Yang Kini, Dahulu, dan Nanti, melihat” dan mendengarkan Firman Suci yang diucapkan kepada umat manusia pada zaman primordial:

Berseru kepada jiwa yang tergelincir,  
Dan menangis di embun senja  
Yang mungkin mengendalikan  
Kutub bertabur bintang,  
Dan jatuh, jatuh, cahaya menjadi baru.<sup>9</sup>

Sebagaimana halnya kaum Gnostik dan Kabbalis, Blake menyuarakan keadaan kejatuhan mutlak. Visi yang sejati takkan diraih, kecuali jika manusia memahami keadaan mereka yang tergelincir. Seperti para mistikus terdahulu, Blake menggunakan ide tentang kejatuhan asal untuk melambangkan proses yang senantiasa hadir di dalam realitas material di sekitar kita.

Blake memberontak terhadap visi Zaman Pencerahan yang telah berusaha untuk mensistematisasi kebenaran. Dia juga memberontak terhadap Tuhan dalam konsepsi Kristen yang telah digunakan untuk mengalienasi manusia dari kemanusiaannya. Tuhan ini telah diciptakan untuk menyebarluaskan hukum-hukum tak alamiah yang mengekang seksualitas, kebebasan, dan kegembiraan yang spontan. Blake mencerca “simetri menakutkan” Tuhan yang tak manusiawi ini dalam *The Tyger*. Blake menyebut Tuhan ini sangat berjarak dari dunia “sejauh ufuk dan lubuk” yang tak terperi. Namun Tuhan yang sama sekali berbeda ini, Sang Pencipta Alam, mengalami perubahan di dalam puisi. Tuhan ini sendiri yang mesti jatuh ke dunia dan mati dalam pribadi Yesus.<sup>10</sup> Dia bahkan menjadi setan, musuh umat manusia. Sebagaimana halnya kaum Gnostik, Kabbalis, dan Trinitarian generasi awal, Blake membayangkan *kenosis*, pengosongan diri di dalam Tuhan, yang turun dari langitnya yang sunyi dan berinkarnasi di dunia. Tak ada lagi suatu ilah autonom di dunianya sendiri yang menuntut manusia untuk tunduk pada aturan yang dipaksakan dari luar. Tak ada aktivitas manusia yang terlepas dari Tuhan; bahkan seksualitas yang dikekang oleh gereja termanifestasi di dalam Yesus sendiri. Tuhan mati secara sukarela di dalam Yesus bukan lagi Tuhan yang transenden dan mengalienasikan. Ketika kematian Tuhan telah sempurna, Tuhan Berwajah Manusia akan muncul:

Yesus berkata: “Maukah engkau mencintai orang yang tak pernah mati  
Demi dirimu, atau mati demi orang yang belum pernah mati  
demi dirimu?”  
Dan jika Tuhan tidak mati demi Manusia dan tidak mempersembahkan  
Dirinya secara abadi demi Manusia, Manusia tidak bisa mengada; karena Manusia adalah Cinta  
Sebagaimana Tuhan adalah Cinta: setiap kebaikan terhadap yang lain adalah Kematian kecil  
Di dalam citra Tuhan, Manusia pun tak bisa mengada kecuali berkat persaudaraan. <sup>11</sup>

Blake memberontak terhadap gereja-gereja institusional, tetapi sebagian teolog berusaha memasukkan visi aliran Romantik ke dalam Kristen resmi. Mereka juga tidak bisa menerima ide tentang Tuhan yang transenden dan jauh, sebaliknya justru menekankan pentingnya pengalaman religius yang subjektif. Pada 1799, setahun setelah Wordsworth dan Coleridge menerbitkan *Lyrical Ballads* di Inggris, Friedrich Schleiermacher (1768-

1834) menerbitkan manifesto Romantiknya, *On Religion, Speeches to its Cultural Despisers*, di Jerman. Dogma bukanlah fakta ketuhanan, melainkan sekadar “penjelasan tentang rasa keberagamaan Kristen yang dituturkan dalam kata-kata”.<sup>12</sup> Keyakinan keagamaan tak dapat dibatasi pada pernyataan iman semata: ia melibatkan pemahaman emosional dan ketundukan batin. Pikiran dan akal memiliki tempatnya sendiri, namun keduanya tidak bisa membawa kita lebih jauh. Ketika kita tiba pada batas kemampuan akal, perasaan akan menyempurnakan pengembaraan menuju Yang Mutlak. Ketika berbicara tentang “perasaan”, Schleiermacher tidak memaksudkannya sebagai emosionalisme cengeng, melainkan intuisi yang mengantarkan manusia kepada ketakterbatasan. Perasaan tidak ditandingkan dengan akal manusia, tetapi merupakan lompatan imajinatif yang membawa kita melampaui yang partikular menuju pemahaman menyeluruh. Kepekaan tentang Tuhan, dengan demikian lebih menuntut kebangkitan dari kedalaman setiap individu daripada pertemuan dengan fakta objektif.

Sejak era Thomas Aquinas, teologi Barat cenderung terlalu menekankan pentingnya rasionalitas, dan kecenderungan ini terus meningkat pada era Reformasi. Teologi Romantik Schleiermacher merupakan upaya untuk memulihkan keseimbangan. Dia menegaskan bahwa perasaan bukan merupakan tujuan pada dirinya sendiri dan tidak bisa menyuguhkan penafsiran utuh tentang agama. Akal maupun perasaan sama-sama merujuk kepada Realitas yang tak terlukiskan. Schleiermacher mendefinisikan esensi agama sebagai “rasa ketergantungan mutlak”.<sup>13</sup> Ini, sebagaimana akan kita saksikan, merupakan sikap yang dibenci para pemikir progresif abad kesembilan belas, namun Schleiermacher tidak memaksudkannya sebagai ketertundukan hina di hadapan Tuhan. Dalam konteksnya, frase itu merujuk pada rasa kagum yang timbul di dalam diri ketika kita merenungkan misteri kehidupan. Kekaguman ini berasal dari pengalaman universal manusia tentang kehadiran Tuhan. Nabi-nabi Israel mengalaminya sebagai keterkejutan ketika mereka memperoleh visi tentang kesucian. Kaum Romantik semacam Wordsworth merasakan kekaguman dan kebergantungan yang sama terhadap spirit yang mereka temukan di dalam alam. Murid Schleiermacher yang terkenal, Rudolf Otto, mengeksplorasi pengalaman ini dalam bukunya yang penting *The Idea of the Holy*. Dia

menunjukkan bahwa ketika berhadapan dengan transendensi ini, manusia tak lagi merasa sebagai alfa dan omega bagi eksistensi.

Di akhir hayatnya, Schleiermacher merasa bahwa mungkin dia telah terlalu membesar-besarkan arti penting perasaan dan subjektivitas. Dia sadar bahwa Kristen mulai menjadi kredo yang usang: beberapa doktrin Kristen menyesatkan dan membuat keimanan menjadi rentan terhadap skeptisisme. Doktrin Trinitas, sebagai contoh, cenderung menimbulkan anggapan tentang adanya tiga tuhan. Murid Schleiermacher, Albrecht Ritschl (1822-89), memandang doktrin itu sebagai contoh terang-terangan Helenisasi. Doktrin ini telah merusak pesan Kristen dengan memperkenalkan “konsep metafisika yang diturunkan dari filsafat alam Yunani”, yang sama sekali tak ada hubungannya dengan ajaran Kristen murni.<sup>14</sup> Sungguhpun demikian, Schleiermacher dan Ritschl gagal menyadari bahwa setiap generasi memiliki kewajiban untuk menciptakan konsepsi imajinatifnya sendiri tentang Tuhan, sebagaimana setiap penyair Romantik harus merasakan kebenaran di dalam nadinya sendiri. Para Bapa Yunani hanya mengusahkan konsep Semitik tentang Tuhan yang dapat diterima dengan cara mengungkapkannya dalam terma kebudayaan mereka sendiri. Ketika Barat memasuki era teknik modern, ide-ide lama tentang Tuhan menjadi tidak memadai lagi. Namun hingga akhir hayatnya, Schleiermacher tetap berpandangan bahwa emosi keagamaan tidak bertentangan dengan akal. Menjelang kematiannya, dia berkata: “Aku merenungkan pikiran yang terdalam dan spekulatif, dan bagiku semua itu benar-benar menyatu dengan rasa keagamaan yang paling kuat.”<sup>15</sup> Konsep tentang Tuhan tidak akan bermanfaat, kecuali jika secara imajinatif ditransformasikan melalui perasaan dan pengalaman keagamaan pribadi.

Selama abad kesembilan belas, satu demi satu filosof terkemuka bangkit untuk menentang pandangan tradisional tentang Tuhan, setidaknya “Tuhan” yang dalam konsepsi Barat. Mereka terutama sekali terusik oleh pernyataan tentang tuhan adialami “di luar sana” yang memiliki eksistensi objektif. Telah kita saksikan bahwa meskipun ide tentang Tuhan sebagai Wujud Tertinggi sedang naik pamor di Barat, tradisi-tradisi monoteistik lainnya telah meninggalkan bentuk teologi semacam ini. Kaum Yahudi, Muslim, dan Kristen Ortodoks dengan caranya masing-masing mengatakan bahwa apa yang dipikirkan manusia tentang Tuhan tidak bersesuaian dengan



realitas tak terlukiskan yang disimbolkan oleh pemikiran itu. Semuanya menyiratkan bahwa adalah lebih tepat untuk melukiskan Tuhan dengan “Tiada” daripada sebagai Wujud Tertinggi, sebab “dia” tidak mengada dengan cara seperti yang kita konsepsikan. Selama berabad-abad, Barat perlahan-lahan melupakan konsepsi ketuhanan yang lebih imajinatif ini. Orang Katolik dan Protestan mulai memandang “dia” sebagai Wujud yang merupakan realitas tambahan bagi dunia yang kita kenal ini, mengawasi aktivitas kita layaknya “Big Brother” dari langit. Tidak mengherankan jika pandangan ini tidak bisa diterima kebanyakan orang di dunia pascarevolusi, karena seolaholah mengutuk manusia menjadi budak yang hina dan menyiratkan kebergantungan yang tak pantas bagi martabatnya. Para filosof ateistik abad kesembilan belas memberontak terhadap Tuhan ini dengan alasan yang bagus. Kritik mereka mengilhami banyak orang sezaman untuk melakukan hal serupa; mereka tampak seperti menyatakan sesuatu yang sama sekali baru, tetapi ketika berhadapan dengan persoalan tentang “Tuhan”, tanpa disadari mereka sering mengulang lagi pandangan-pandangan lama kaum monoteis zaman lampau.

Georg Wilhelm Hegel (1770-1831), misalnya, mengembangkan sebuah filsafat yang dalam beberapa hal sangat mirip dengan Kabbalah. Ini sungguh ironis, sebab dia memandang Yudaisme sebagai agama tercela yang bertanggung jawab atas konsepsi primitif tentang Tuhan yang telah memicu kekeliruan besar. Tuhan Yahudi dalam pandangan Hegel merupakan tiran yang menuntut kepatuhan mutlak pada hukum yang tidak dapat ditoleransi. Yesus telah berusaha untuk membebaskan manusia dari kepatuhan hina ini, namun kaum Kristen terjerumus kembali ke dalam perangkap yang sama seperti kaum Yahudi dan mengajukan gagasan tentang ilah yang Zalim. Tibalah saat untuk menyingkirkan tuhan barbar ini dan mengembangkan pandangan yang lebih tercerahkan tentang kondisi manusia. Pandangan Hegel yang sangat tidak akurat tentang Yudaisme, yang didasarkan pada polemik Perjanjian Baru, merupakan jenis baru antiSemitisme metafisikal. Seperti halnya Kant, Hegel memandang Yudaisme sebagai contoh semua kekeliruan yang mungkin terjadi pada agama. Dalam *The Phenomenology of Mind* (1807), dia mengganti gagasan tentang Roh Kudus yang menjadi daya penggerak kehidupan dengan tuhan konvensional. Namun, seperti di dalam Kabbalah, Roh itu bersedia merasakan keterbatasan dan keterkucilan agar mencapai spiritualitas dan

kesadaran diri yang sejati. Lagi-lagi seperti di dalam Kabbalah, Roh itu bergantung pada dunia dan pada manusia untuk mencapai keutuhan dirinya. Dengan demikian, Hegel telah menegaskan kembali pandangan monoteistik kuno—yang juga mencirikan ajaran Kristen dan Islam—bahwa “Tuhan” tidak terpisah dari realitas duniawi, tetapi terikat erat dengan manusia. Sebagaimana Blake, Hegel mengungkapkan pandangan ini secara dialektik. Dia melihat manusia dan Roh, yang terbatas dan yang tak terbatas, sebagai dua wajah dari satu kebenaran yang saling bergantung dan terlibat dalam proses penyadaran diri yang sama. Alih-alih menyenangkan ilah yang jauh dengan cara menaati hukum yang asing dan tak dikehendaki, Hegel justru menyatakan bahwa yang ilahi itu merupakan salah satu dimensi kemanusiaan kita. Sesungguhnya, pandangan Hegel tentang *kenosis* Roh, yang mengosongkan dirinya agar menjadi imanen dan berinkarnasi di dunia, memiliki banyak kesamaan dengan teologi Inkarnasional yang telah berkembang di dalam ketiga agama besar dunia.

Hegel adalah manusia Pencerahan dan Romantik sekaligus, oleh karena itu dia lebih menghargai akal daripada imajinasi. Dia secara tanpa sadar menggemakan kembali pandangan masa silam. Seperti para faylasuf, dia memandang akal dan filsafat lebih tinggi daripada agama yang terpaku pada mode pemikiran representasional. Sebagaimana para faylasuf pun dia menarik kesimpulannya tentang Yang Mutlak dari cara kerja pikiran individual, yang menurutnya didapat dari proses dialektikal yang mencerminkan keseluruhan.

Filsafat Hegel terasa terlalu optimistik bagi Arthur Schopenhauer (1788-1860), yang secara menantang menetapkan jadwal kuliah-kuliahnya pada waktu yang bersamaan dengan kuliah-kuliah Hegel di Berlin pada 1819, tahun penerbitan bukunya *The World as Will and Idea*. Schopenhauer yakin bahwa Yang Mutlak itu tidak ada, tak ada Akal, tak ada Tuhan, tak ada Roh yang mengatur di dunia ini: tak ada apa-apa, kecuali kehendak instingtif semata untuk hidup. Pandangan suram ini menarik bagi sisi gelap gerakan Romantik. Akan tetapi, dia tidak mengesampingkan semua ajaran agama. Schopenhauer percaya bahwa Hindu dan Buddha (dan orang-orang Kristen yang meyakini bahwa hidup adalah kesia-siaan belaka) telah tiba pada konsepsi yang sama tentang realitas ketika mereka mengatakan bahwa segala yang ada di dunia ini hanyalah ilusi. Karena tak ada “Tuhan” yang

akan menyelamatkan kita; hanya seni, musik, dan sikap penolakan terhadap duniawi dan kasih sayang yang dapat memberi kita ketenteraman. Schopenhauer tidak menaruh perhatian terhadap Yudaisme dan Islam, yang menurutnya memiliki pandangan yang terlalu simplistik dan tendensius tentang sejarah. Pendapatnya terbukti: kita menyaksikan pada abad kita ini, kaum Yahudi dan Muslim mendapatkan bahwa pandangan kuno mereka tentang sejarah sebagai teofani tidak dapat lagi dipertahankan. Banyak orang tidak lagi berpegang kepada Tuhan yang merupakan Penguasa Sejarah. Namun, pandangan Schopenhauer tentang penyelamatan mirip dengan persepsi kaum Yahudi dan Muslim yakni bahwa setiap individu harus menciptakan tujuan akhir bagi dirinya sendiri. Ini tak ada hubungannya sama sekali dengan konsepsi Protestan tentang kedaulatan mutlak Tuhan, yang berarti bahwa manusia tidak bisa berkontribusi apaapa bagi keselamatan dirinya sendiri karena sepenuhnya bergantung kepada Tuhan yang ada di luar diri mereka.

Doktrin-doktrin kuno tentang Tuhan ini semakin dianggap lemah dan tidak memadai. Filosof Denmark, Soren Kierkegaard (1813-55) berpendapat bahwa berbagai kredo dan doktrin kuno telah menjadi berhal, bertujuan pada dirinya sendiri dan menjadi pengganti realitas Tuhan yang tak terlukiskan. Iman Kristen yang sejati merupakan lompatan keluar dari dunia menuju alam yang tidak diketahui, menjauh dari kepercayaan dan perilaku manusia yang telah usang. Akan tetapi, ada orang lain yang ingin menancapkan akar manusia ke dunia ini. Filosof Jerman, Ludwig Andreas Feuerbach (1804-72), di dalam bukunya yang berpengaruh *The Essence of Christianity* (1841), berpendapat bahwa Tuhan hanyalah hasil proyeksi manusia. Gagasan tentang Tuhan telah mengucilkan manusia dari hakikat dirinya sendiri dengan menempatkan kesempurnaan yang mustahil di atas kelemahan manusiawi. Oleh karena itu, dikatakan bahwa Tuhan tidak terbatas, sedangkan manusia terbatas; Tuhan itu mahakuasa, sedangkan manusia lemah; Tuhan itu suci sedangkan manusia berlumur dosa. Feuerbach telah menyentuh kelemahan esensial tradisi Barat yang selalu dipersepsi sebagai bahaya dalam monoteisme. Jenis proyeksi yang meletakkan Tuhan di luar kondisi manusia dapat mengakibatkan penciptaan berhal. Tradisi-tradisi lain telah menemukan berbagai cara untuk menghadapi bahaya semacam ini, namun sayangnya di Barat gagasan tentang Tuhan telah semakin tereksternalisasi dan menumbuhkan konsepsi

yang sangat negatif tentang hakikat manusia. Sejak era Agustinus, agama telah terlalu memberi penekanan pada kesalahan dan dosa, pertarungan dan ketegangan, yang terasa asing bagi teologi Yunani ortodoks. Tidak heran jika filosof-filosof semacam Feuerbach atau Auguste Comte (1798-1857), yang memiliki pandangan lebih positif tentang manusia, ingin mencampakkan tuhan yang telah menyebabkan menyebarnya rasa putus asa di masa silam ini.

Ateisme merupakan penolakan terhadap konsepsi ketuhanan yang sedang berlaku pada suatu saat. Orang Yahudi dan Kristen pernah disebut “ateis” karena mereka mengingkari keyakinan kaum pagan tentang yang ilahi, meskipun mereka beriman kepada suatu Tuhan. Kaum ateis baru abad kesembilan belas secara khusus mengecam konsepsi ketuhanan yang tengah dianut di Barat. Karl Marx (1818-1883), misalnya, memandang agama sebagai “desahan makhluk yang tertekan ... *candu* masyarakat, untuk membuat penderitaan ini dapat tertanggungkan”.<sup>16</sup> Meskipun menganut pandangan Mesianik tentang sejarah yang sangat bergantung pada tradisi Yudeo-Kristen, dia mengesampingkan Tuhan sebagai tidak relevan. Karena tak ada makna, nilai, maupun tujuan di luar proses historis, ide tentang Tuhan tidak berguna bagi kemanusiaan. “Tuhan” rentan terhadap kritik Marxis karena telah sering digunakan oleh pihak yang mapan untuk menopang tatanan sosial yang di dalamnya orang kaya duduk di istana sedangkan orang miskin duduk di gerbangnya. Akan tetapi, ini tidak berlaku di seluruh agama monoteistik. Tuhan yang membiarkan ketidakadilan sosial akan mengejutkan Amos, Yesaya, atau Muhammad, yang telah menggunakan ide tentang Tuhan untuk tujuan lain yang agak mirip dengan cita-cita Marxis.

Demikian pula, pemahaman harfiah tentang Tuhan dan kitab suci membuat keyakinan banyak orang Kristen rentan terhadap berbagai penemuan ilmiah di masa itu. *Principles of Geology* (1830-33) karya Charles Lyell, yang mengetengahkan perspektif tentang waktu geologis, dan *The Origin of Species* (1859) karya Charles Darwin, yang mengungkapkan berbagai hipotesis evolusioner, tampak bertentangan dengan uraian biblikal tentang penciptaan dalam Kitab Kejadian. Sejak era Newton, penciptaan telah menjadi sentral bagi pemahaman Barat tentang Tuhan, dan orang-orang telah lupa akan fakta bahwa kisah biblikal tak pernah dimaksudkan sebagai

uraian harfiah mengenai asal usul fisik alam semesta. Doktrin penciptaan dari ketiadaan (*ex nihilo*) telah sejak lama dipersoalkan dan baru belakangan masuk ke dalam tradisi Yahudi dan Kristen; dalam Islam penciptaan alam oleh Allah telah diterima begitu saja, namun tak ada pembahasan terperinci tentang bagaimana kejadiannya. Sebagaimana semua pernyataan Al-Quran mengenai Tuhan, doktrin penciptaan hanya merupakan “tamsil”, tanda atau simbol. Kaum monoteis di dalam ketiga agama memandang penciptaan sebagai sebuah mitos, dalam pengertian yang paling positif dari kata tersebut: penjelasan simbolik untuk membantu manusia menumbuhkan sikap keagamaan tertentu. Sebagian kaum Yahudi dan Muslim berupaya menciptakan penafsiran imajinatif atas kisah penciptaan yang berbeda secara radikal dari pengertian harfiah mana pun. Namun, di Barat terdapat kecenderungan untuk memandang Alkitab sebagai kebenaran faktual dalam setiap perinciannya. Banyak orang yang mulai melihat Tuhan secara harfiah dan secara fisik bertanggung jawab atas segala sesuatu yang terjadi di bumi, dengan cara yang hampir sama seperti kejadian-kejadian yang kita sebabkan sendiri.

Namun demikian, ada sejumlah orang Kristen yang segera melihat bahwa penemuan-penemuan Darwin sangat berbahaya bagi ide tentang Tuhan. Secara garis besar, Kristen mampu beradaptasi dengan teori evolusi, dan kaum Yahudi maupun Muslim tidak pernah terusik secara serius oleh berbagai penemuan ilmiah baru tentang asal usul kehidupan: kekhawatiran mereka tentang Tuhan, secara umum, muncul dari sumber yang sangat berbeda, sebagaimana akan kita saksikan. Tetapi, adalah benar bahwa ketika sekularisme Barat telah menyebar, ia tak pelak berpengaruh terhadap penganut agama-agama lain. Pandangan harfiah tentang Tuhan masih beredar, dan banyak orang di dunia Barat—dari semua aliran kepercayaan—meyakini bahwa kosmologi modern telah melayangkan pukulan maut bagi ide tentang Tuhan.

Sepanjang sejarah, orang-orang membuang suatu konsepsi ketuhanan jika konsepsi itu terasa tidak lagi menjawab kebutuhan mereka. Kadang kala penolakan itu berupa penghancuran berhala, seperti ketika orang Israel kuno merobohkan tempat suci bangsa Kanaan atau ketika para nabi memberontak terhadap dewa-dewa tetangga pagan mereka. Pada 1882, Friedrich Nietzsche menempuh taktik yang sama ketika dia

mendeklarasikan bahwa Tuhan sudah mati. Dia mengumumkan musibah ini dalam tamsil tentang orang gila yang berlari ke pasar pada suatu pagi, meneriakkan, “Aku mencari Tuhan! Aku mencari Tuhan!” Ketika seorang penonton dengan pongah bertanya ke mana menurutnya Tuhan pergi—apakah dia melarikan diri, atau, mungkin, pindah?—orang gila itu menatap tajam ke arah mereka. “‘Ke mana Tuhan pergi?’ dia bertanya. ‘Aku ingin mengatakan kepada kalian. Kita telah membunuhnya—aku dan kalian! Kita semua adalah pembunuhnya!’” Sebuah peristiwa di luar bayangan yang tak dapat dibatalkan lagi telah mencerabut manusia dari akarnya, tersesat di bumi dan tercampak ke dunia tanpa petunjuk. Manusia menjadi kehilangan tujuan. Kematian Tuhan menimbulkan rasa panik dan putus asa yang tiada tara. “Masih adakah atas dan bawah?” teriak orang gila itu dalam kemarahannya. “Apakah kita tidak tersesat, seakanakan menempuh ketiadaan tanpa batas?”<sup>17</sup>

Nietzsche sadar bahwa terdapat pergeseran radikal dalam kesadaran Barat yang semakin menyulitkan mereka untuk mempercayai fenomena yang oleh kebanyakan orang disebut “Tuhan”. Bukan hanya sains telah membuat pemahaman harfiah atas penciptaan menjadi mustahil, kendali dan kekuatan yang lebih besar pun telah membuat ide tentang adanya tuhan yang mengawasi dari langit jadi tidak bisa diterima. Orang-orang merasa sedang menyaksikan terbitnya fajar baru. Orang gilanya Nietzsche mengatakan bahwa kematian Tuhan akan mendatangkan fase sejarah manusia yang lebih baru dan lebih tinggi. Agar dapat menentukan nasib sendiri, manusia harus menjadi Tuhan. Dalam *Thus Spoke Zarathustra* (1883), Nietzsche memproklamasikan kelahiran Manusia Super yang akan menggantikan kedudukan Tuhan; manusia baru yang tercerahkan yang akan mengumumkan perang terhadap nilai-nilai lama Kristen, menumbangkan moral dasar orang banyak dan mengumumkan kemanusiaan baru yang lebih kuat dan terlepas dari nilai-nilai cinta kasih Kristen yang lemah. Dia juga berpaling kepada mitos kuno tentang kebangkitan dan kelahiran kembali yang tiada henti, yang terdapat di dalam agama semacam Buddhisme. Karena Tuhan sudah mati, dunia ini akan menggantikannya sebagai nilai tertinggi. Setiap yang hilang akan kembali; setiap yang mati akan terlahir kembali; setiap yang rusak akan menjadi baru. Dunia kita dapat dikatakan memiliki sifat keabadian dan ketuhanan yang dahulu pernah dinisbahkan hanya kepada Tuhan yang jauh dan transenden.

Tuhan Kristen, menurut Nietzsche, menyedihkan, absurd, dan “jahat terhadap kehidupan”.<sup>18</sup> Dia menganjurkan orang-orang untuk takut akan tubuh mereka, gairah dan seksualitas mereka. Nietzsche mengajak untuk mencabut moralitas cinta kasih yang telah membuat kita lemah. Tak ada tujuan atau makna tertinggi. Manusia tak perlu mematuhi kehendak “Tuhan”. Lagi-lagi, harus dikatakan bahwa Tuhan Barat rentan terhadap kritik ini. Tuhan Barat telah digunakan untuk mengalienasi orang dari kemanusiaannya dan dari gairah seksual melalui asketisme yang menyangkal kehidupan. Tuhan ini juga telah dijadikan obat penenang dan alternatif bagi kehidupan dunia saat ini.

Sigmund Freud (1856-1939) dengan yakin menganggap kepercayaan kepada Tuhan sebagai ilusi yang harus ditinggalkan manusia dewasa. Gagasan tentang Tuhan bukanlah suatu kebohongan, melainkan sarana alam bawah sadar yang perlu diuraikan oleh psikologi. Tuhan personal tidak lebih dari figur ayah yang dihormati: kebutuhan akan tuhan semacam itu muncul dari kerinduan masa kanak-kanak akan ayah yang kuat dan melindungi, akan keadilan dan kejujuran, kehidupan yang akan berlangsung selamanya. Tuhan hanyalah proyeksi dari keinginan-keinginan seperti ini, ditakuti dan disembah oleh manusia akibat rasa tak berdaya di dalam diri. Agama ada pada tahap kanak-kanak umat manusia, sebagai tahap yang diperlukan dalam transisi dari anak-anak menuju dewasa. Agama mendorong nilai-nilai etika yang penting bagi masyarakat. Kini setelah manusia mulai dewasa, maka agama harus ditinggalkan. Sains, *logos* baru, bisa menggantikan kedudukan Tuhan. Sains dapat memberi landasan baru bagi moralitas dan membantu kita menghadapi berbagai kecemasan kita. Freud sangat empatik dalam keyakinannya terhadap sains, dengan intensitas yang nyaris bersifat religius: “Tidak, sains kita bukanlah sebuah ilusi! Adalah ilusi jika mengatakan bahwa yang tak dapat diberikan oleh sains dapat kita peroleh dari yang lain.”<sup>19</sup>

Tidak semua psikoanalisis setuju dengan pandangan Freud tentang Tuhan. Alfred Adler (1870-1937) setuju bahwa Tuhan memang proyeksi, tetapi percaya bahwa agama berguna bagi umat manusia; agama merupakan simbol kebaikan yang brilian dan efektif. Konsepsi C.G. Jung (1875-1961) tentang Tuhan mirip dengan konsepsi kaum mistik; Tuhan merupakan sebuah kebenaran psikologis, yang kehadirannya secara subjektif dirasakan

oleh setiap individu. Ketika ditanya oleh John Freeman dalam wawancara *Face to Face* yang terkenal apakah dia percaya kepada Tuhan, Jung dengan empatik menjawab: “Saya tidak berkewajiban untuk percaya. Saya *tahu!*” Keimanan Jung yang berlanjut menunjukkan bahwa Tuhan subjektif, yang secara misterius diidentifikasi sebagai sumber wujud di kedalaman diri, dapat diterima dalam psikoanalitik. Tidak demikian halnya dengan konsepsi ketuhanan yang lebih personal dan antropomorfik yang dapat mendorong langgengnya ketidakdewasaan.

Seperti banyak orang Barat lainnya, Freud tampaknya tidak sadar akan Tuhan subjektif yang ada di dalam diri ini. Meskipun demikian, dia mengajukan pendapat yang valid ketika menyatakan bahwa penyingkiran agama merupakan tindakan yang berbahaya. Orang akan bosan dengan Tuhan pada saat yang tepat bagi mereka masing-masing: memaksakan ateisme atau sekularisme kepada mereka sebelum mereka siap bisa mengakibatkan penolakan dan ketertekanan yang tak sehat. Telah kita saksikan bahwa sikap ikonoklastik timbul dari kecemasan terpendam dan proyeksi ketakutan kita sendiri terhadap “yang lain”. Sebagian dari orang ateis yang ingin menyingkirkan Tuhan memperlihatkan tanda-tanda ketegangan mental. Schopenhauer, misalnya, meski mengajarkan tentang etika berbela rasa, tidak mampu beradaptasi dengan manusia dan menjadi penyendiri yang berkomunikasi hanya dengan anjing pudelnya, Atman. Nietzsche adalah seorang pria berhati lembut, kesepian, berpenyakit berat yang sangat berbeda dengan citra Manusia Super yang dikonsepsikannya. Akhirnya dia menjadi gila. Dia tidak menyingkirkan Tuhan dengan gembira, sebagaimana yang mungkin terbayangkan oleh kita saat membaca prosa ekstasinya. Dalam sebuah puisi yang disampaikan “setelah gemetar, menggigil hebat, dan meregang diri”, dia membuat Zarathustra memohon kepada Tuhan untuk kembali:

Tidak! Kembalilah,  
Dengan semua kesengsaraanmu!  
Oh, kembalilah  
Kepada penyendiri yang terakhir!  
Semua linangan air matakmu  
Mengalir demi dirimu!  
Dan bara terakhir dari hatiku—  
Menyala untukmu!  
Oh, kembalilah



Tuhanku yang asing! Deritaku! Kebahagiaanku—yang terakhir.<sup>20</sup>

Seperti halnya Hegel, teori-teori Nietzsche dipakai oleh generasi Jerman terkemudian untuk menjustifikasi kebijakan Sosialisme Nasional—memperlihatkan betapa ideologi ateistik bisa membawa pada kekejaman yang setara dengan gagasan tentang “Tuhan”.

Tuhan selalu merupakan sebuah pertarungan di Barat. Kematianya juga ditandai oleh ketegangan, kesedihan, dan kecemasan. Di dalam *In Memoriam*, misalnya, penyair besar Victorian, Alfred Lord Tennyson bergidik ketakutan membayangkan sebuah dunia tanpa tujuan. Puisi yang terbit tahun 1850 itu, sembilan tahun sebelum penerbitan *The Origin of Species*, memperlihatkan bahwa Tennyson merasa imannya runtuh dan dirinya berubah menjadi

Seorang bayi yang menangis di tengah malam;  
Seorang bayi yang menangis di kegelapan  
Tanpa bahasa lain kecuali tangisan.<sup>21</sup>

Dalam “Dover Beach”, Matthew Arnold menyesali kepastian surutnya laut keimanan, yang membuat manusia mengembara dalam dataran yang gelap. Keraguan dan kekecewaan telah menyebar di seluruh dunia Ortodoks, meskipun inti keraguan di Barat bukanlah pengingkaran akan Tuhan, melainkan terhadap nilai tertinggi. Fyodor Dostoyevsky, yang novelnya *The Brothers Karamazov* (1880) dapat dilihat sebagai uraian tentang kematian Tuhan, mengisahkan konflik antara keimanan dan kepercayaan yang dialaminya dalam surat kepada seorang sahabat yang ditulis pada Maret 1854:

Aku memandang diriku sendiri sebagai anak kecil ini, anak kekafiran dan keraguan; mungkin, oh tidak, aku tahu dengan pasti, bahwa aku akan tetap demikian hingga aku mati. Aku tersiksa oleh kerinduan untuk percaya—aku begitu rindu, sungguh, bahkan kini; dan kerinduan itu tumbuh semakin kuat seiring semakin kukuhnya rintangan intelektual yang menghadang.<sup>22</sup>

Novelnya memperlihatkan ambivalensi yang sama. Ivan, yang disebut ateis oleh beberapa tokoh lain (yang menisbahkan kepadanya ungkapan yang

kini menjadi terkenal: “Jika Tuhan tidak ada, semuanya dibolehkan”), dengan jelas-jelas menyatakan bahwa dia percaya kepada Tuhan. Namun, dia tidak merasa bahwa Tuhan ini dapat diterima sebab tidak memberi makna bagi tragedi kehidupan. Ivan tidak terusik oleh teori evolusi, tetapi oleh penderitaan manusia dalam sejarah: kematian seorang anak lebih berharga daripada perspektif agama bahwa semua akan selamat. Akan kita lihat pada bagian akhir bab ini bahwa orang Yahudi tiba pada kesimpulan yang sama. Sebaliknya, Alyosha yang alim justru mengaku tidak percaya kepada Tuhan—sebuah pengakuan yang tampaknya terlontar darinya secara tidak sengaja, melesat dari sudut hatinya yang tak pernah terpetakan. Ambivalensi dan ketidakpedulian yang samar terus mewarnai sastra abad kedua puluh, dengan gambarannya tentang tanah gersang dan manusia menanti godot yang tak pernah datang.

Di Dunia Muslim berkembang kegelisahan yang serupa, namun dengan sumber yang sangat berbeda. Pada penghujung abad kesembilan belas, *mission civilisatrice* Eropa sudah berjalan sukses. Prancis telah menjajah Aljazair pada 1830, dan pada 1839 Inggris menguasai Aden. Gabungan kekuatan keduanya mengambil alih Tunisia (1881), Mesir (1882), Sudan (1898), Libia dan Maroko (1912). Pada 1920, Inggris dan Prancis mencabik-cabik Timur Tengah menjadi kawasan protektorat dan mandat. Proyek kolonial ini semakin meresmikan proses pembaratan yang telah berlangsung diam-diam, sebab Eropa telah menegaskan hegemoni ekonomi dan kultural selama abad kesembilan belas atas nama modernisasi. Eropa yang telah mengalami teknikalisis itu telah menjadi kekuatan besar dan menguasai seluruh dunia. Pos-pos perdagangan dan kedutaan yang didirikan di Turki dan Timur Tengah meruntuhkan struktur tradisional masyarakat di sana jauh sebelum Barat benar-benar berkuasa. Ini merupakan bentuk kolonialisasi baru sama sekali. Ketika Moghul menaklukkan India, populasi hindu telah menyerap banyak unsur Muslim ke dalam budaya mereka sendiri, tetapi akhirnya budaya pribumi berhasil muncul kembali. Tatanan kolonial baru telah mengubah kehidupan masyarakat yang ditaklukkannya untuk selamanya, dengan memainkan taktik kebergantungan.

Adalah mustahil bagi wilayah terjajah itu untuk mengejar ketertinggalan. Institusi-institusi lama telah diruntuhkan, dan masyarakat Muslim terpecah

ke dalam golongan orang yang telah “terbaratkan” dan “yang lain”. Sebagian Muslim mulai menerima penilaian Eropa tentang mereka sebagai “Orang Timur”, disatukelompokkan dengan orang Hindu dan Cina tanpa terbedakan. Sebagian lagi memandang rendah sejawat mereka yang lebih tradisional. Di Iran, Syah Nasiruddin (1848-96) menyatakan bahwa dia membenci rakyatnya. Apa yang dahulunya merupakan sebuah peradaban yang hidup dengan identitas dan integritasnya sendiri perlahan-lahan diubah menjadi blok negara-negara tak mandiri yang merupakan salinan tak layak dari dunia asing. Inovasi senantiasa merupakan esensi proses modernisasi di Eropa dan Amerika, modernisasi tidak bisa dicapai dengan cara meniru. Para antropolog masa kini yang meneliti berbagai negara atau kota yang termodernisasi di dunia Arab, seperti Kairo mengemukakan bahwa arsitektur dan perencanaan kotanya lebih mencerminkan dominasi daripada kemajuan.<sup>23</sup>

Di sisi lain, orang Eropa mulai yakin bahwa kebudayaan mereka telah senantiasa lebih unggul dan bahkan mereka selalu berada di baris terdepan kemajuan. Mereka memperlihatkan ketidaktahuan tentang sejarah dunia. Orang India, Mesir, dan Siria mengalami Westernisasi demi kepentingan mereka. Perilaku kolonial diungkapkan oleh Evelyn Baring, Lord Cromer, konsul jenderal di Mesir dari 1883 hingga 1907:

Sir Alfred Lyall pernah berkata kepada saya: “Akurasi dibenci oleh pikiran Orang Timur. Setiap keturunan Anglo-Indian harus selalu mengingat peribahasa itu.” Keinginan akan akurasi, yang gampang jatuh menjadi ketidakjujuran, pada kenyataannya merupakan ciri utama pikiran Orang Timur. Orang Eropa adalah penalar yang utuh; pernyataannya tentang fakta bebas dari ambiguitas; logis secara alamiah, meskipun tidak belajar logika; skeptik secara alamiah dan membutuhkan bukti sebelum bisa menerima kebenaran suatu proposisi; akalnya yang terlatih bekerja bagaikan mesin. Pikiran Orang Timur, di sisi lain, seperti lorong-lorongnya yang indah, sangat mementingkan simetri. Penalarannya merupakan deskripsi yang semrawut. Meskipun orang Arab kuno mewariskan ilmu dialektika yang lebih tinggi, generasi penerus mereka memiliki kekurangan luar biasa dalam hal pemikiran logis. Mereka sering tak mampu menarik kesimpulan yang sangat jelas dari premis sederhana yang telah mereka akui kebenarannya.<sup>24</sup>

Salah satu “problem” yang mesti diatasi adalah Islam. Citra negatif tentang Nabi Muhammad Saw. dan agamanya telah berkembang di dunia Kristen pada masa Perang Salib dan terus berkembang bersama sikap antiSemitisme Eropa. Selama masa penjajahan, Islam dipandang sebagai agama fatalistik yang secara kronis menentang kemajuan. Lord Cromer, misalnya, mencela usaha pembaru Mesir, Muhammad Abduh, dengan mengatakan bahwa adalah mustahil bagi “Islam” untuk mereformasi dirinya sendiri.

Kaum Muslim tidak mempunyai banyak waktu atau energi untuk mengembangkan pemahaman tradisional mereka tentang Tuhan. Mereka sibuk dalam upaya mengejar ketertinggalan dari Barat. Ada yang melihat bahwa sekularisme Barat merupakan jawabannya, namun hal yang positif dan menyegarkan di Barat mungkin menjadi aneh dan asing di Dunia Islam, karena tidak tumbuh secara alamiah di dalam tradisi mereka sendiri. Di Barat, “Tuhan” dipandang sebagai suara keterasingan; di Dunia Islam suara tersebut berasal dari proses kolonial. Karena tercerabut dari akar budaya sendiri, orang-orang merasa kehilangan arah dan putus asa. Sebagian pembaru Muslim berupaya mempercepat langkah kemajuan dengan secara paksa meletakkan Islam pada posisi minor. Akibatnya sama sekali tidak seperti yang mereka harapkan. Di negara-bangsa baru Turki, yang lahir setelah keruntuhan kekaisaran Usmani pada 1917, Mustafa Kemal (1881-1938), kemudian dikenal sebagai Kemal Atatürk, berusaha mengubah negerinya menjadi sebuah bangsa Barat: Dia mengesampingkan Islam, membuat agama menjadi urusan yang betul-betul bersifat pribadi. Tarekat sufi dilarang dan menjadi gerakan bawah tanah; madrasah ditutup dan pendidikan ulama negeri dihentikan. Kebijakan sekularisasi ini disimbolkan lewat larangan pakaian *fez*. Larangan ini mengurangi penampilan agama di ruang publik dan juga merupakan usaha psikologis untuk memaksa masyarakat mengenakan pakaian Barat: “bertopi” sebagai pengganti *fez* mulai diartikan sebagai “eropenisasi”. Reza Khan, Syah Iran dari 1925 hingga 1941, mengagumi Atatürk dan mengupayakan kebijakan serupa: hijab dilarang; para mullah dipaksa bercukur dan mengenakan topi sebagai pengganti turban tradisional; perayaan tradisional untuk menghormati Imam Syiah dan syahid Husain juga dilarang.

Freud dengan tepat mengatakan bahwa pengekan paksa terhadap agama bisa menjadi destruktif. Sebagaimana halnya seksualitas, agama merupakan

kebutuhan manusia yang mempengaruhi kehidupan pada semua tingkatan. Jika dikekang, ledakan dan kerusakan yang terjadi akan sama destruktifnya dengan pengekangan seksual. Kaum Muslim memandang Turki Baru dan Iran dengan rasa curiga dan ingin tahu. Di Iran terdapat tradisi kaum mullah menentang para syah atas nama rakyat. Mereka terkadang mencapai keberhasilan yang luar biasa. Pada 1872, tatkala syah menjual hak monopoli produksi, penjualan, dan ekspor tembakau kepada Inggris, yang mengakibatkan bangkrutnya bisnis para produsen Iran, para mullah mengeluarkan fatwa yang melarang orang Iran merokok. Syah didesak untuk meninjau ulang konsesi itu. Kota suci Qum menjadi alternatif bagi rezim yang lalim dan semakin haus darah di Teheran. Pengekangan agama bisa melahirkan fundamentalisme, sebagaimana bentuk teisme yang tak memadai bisa menimbulkan penolakan terhadap Tuhan. Di Turki, penutupan madrasah tak pelak lagi menjatuhkan autoritas ulama. Ini berarti kalangan yang lebih terdidik, cerdas, dan bertanggung jawab dalam Islam makin menipis; satusatunya bentuk agama yang tersisa adalah sufisme bawah tanah.

Kaum pembaru lain yakin bahwa pengekangan paksa itu bukanlah jawaban. Islam berkembang karena adanya kontak dengan peradaban lain, dan mereka percaya bahwa agama penting bagi pembaruan masyarakat yang lebih mendalam dan langgeng. Tak sedikit yang perlu diubah; banyak yang cenderung melihat ke belakang; takhayul dan kebodohan merajalela. Namun, Islam juga telah membantu orang untuk menumbuhkan pemahaman yang serius: seandainya Islam dibiarkan sakit, kondisi spiritual umat Muslim seluruh dunia juga akan memburuk. Kaum pembaru tidak memusuhi Barat. Banyak yang merasa tidak asing dengan cita-cita Barat dalam hal persamaan, kebebasan, dan persaudaraan, sebab Islam juga memiliki nilai-nilai Yudeo-Kristen yang telah memberi pengaruh besar di Eropa dan Amerika Serikat. Modernisasi masyarakat Barat—dalam beberapa aspek—telah menciptakan bentuk kesetaraan baru, dan kaum pembaru menyatakan kepada umat Islam bahwa orang-orang Kristen ini tampaknya menjalani kehidupan yang lebih Islami daripada umat Muslim sendiri. Ada antusiasme dan kegairahan baru dalam perjumpaan dengan Eropa ini. Orang-orang Muslim yang lebih makmur mendapat pendidikan mereka di Eropa, menyerap filsafat, sastra dan cita-citanya. Mereka kembali ke tanah air masing-masing dengan keinginan kuat untuk membagi apa

yang telah mereka pelajari. Pada awal abad kedua puluh hampir setiap intelektual Muslim merupakan pengagum fanatik Barat.

Semua pembaru mempunyai kecenderungan intelektual, namun mereka juga terkait erat dengan beberapa bentuk mistisisme Islam. Bentuk sufisme yang lebih imajinatif dan inteligen serta mistisisme Isyraqi telah membantu kaum Muslim dalam beberapa krisis terdahulu, dan kini mereka kembali berpaling ke aliran-aliran itu. Pengalaman tentang Tuhan tidak dipandang sebagai penghalang, melainkan sebagai kekuatan pengubah yang akan mempercepat transisi ke arah modernitas. Pembaru Iran Jamal Al-Din Al-Afghani (1838-87), misalnya, adalah seorang yang menguasai mistisisme Isyraqi sekaligus penganjur modernisasi yang bersemangat. Ketika berkeliling Iran, Afghanistan, Mesir, dan India, Al-Afghani berupaya terbuka ke semua orang. Dia mampu menampilkan diri sebagai Sunni ketika berhadapan dengan orang Sunni, menjadi martir Syiah bagi orang Syiah, seorang revolusioner, filosof religius, dan seorang parlementer. Latihan-latihan mistikal dalam mistisisme Isyraqi membantu seorang Muslim merasakan kesatuan dengan alam di sekeliling mereka dan mengalami kebebasan dari batas-batas yang membelenggu jiwa. Ada dugaan bahwa sikap Al-Afghani mengadopsi berbagai peran yang berbeda dipengaruhi oleh latihan mistikal, dengan konsepnya tentang jiwa yang diperluas.<sup>25</sup> Agama memang penting, tetapi pembaruan tetap diperlukan. Al-Afghani adalah seorang teis yang penuh keyakinan, bahkan sangat bersemangat, namun dalam karyanya satu-satunya, *Bantahan terhadap Kaum Materialis (Ibthâl Madzhab Al-Dahriyyûn wa Bayân Mafâsidihim)*, dia sedikit sekali berbicara tentang Tuhan. Karena dia tahu bahwa Barat menghargai akal dan menganggap Islam dan Orang Timur tidak rasional, Al-Afghani berupaya menjelaskan Islam sebagai sebuah kepercayaan yang dicirikan oleh penghargannya terhadap akal. Sebenarnya, bahkan kalangan rasionalis semacam Mu'tazilah pun akan merasa aneh dengan deskripsi semacam ini tentang agama mereka. Al-Afghani lebih merupakan seorang aktivis daripada seorang filosof. Oleh karena itu, kita tidak bisa menghakimi karier dan keyakinannya hanya melalui satu karyanya ini saja. Namun demikian, penggambaran Islam dalam cara yang diperkirakan cocok dengan apa yang dipersepsi sebagai cita-cita Barat menunjukkan tumbuhnya kekurangpercayaan diri baru di Dunia Islam yang tak lama kemudian menjadi sangat destruktif.

Muhammad Abduh (1849-1905), murid Al-Afghani dari Mesir, memiliki pendekatan yang berbeda. Dia memutuskan untuk memusatkan aktivitasnya di Mesir saja dan berfokus pada pendidikan intelektual kaum Muslim di sana. Dia dibesarkan di lingkungan Islam tradisional di bawah bimbingan sufi Syaikh Darwis, yang mengajarkan kepadanya bahwa sains dan filsafat merupakan dua jalan yang paling aman menuju pengetahuan tentang Tuhan. Akibatnya ketika Abduh mulai belajar di Masjid Al-Azhar yang pretisius di Kairo, dia dikecewakan oleh silabusnya yang ketinggalan zaman. Akan tetapi, dia tertarik pada Al-Afghani, yang membimbingnya dalam logika, teologi, astronomi, fisika, dan mistisisme. Sebagian orang Kristen di Barat merasa bahwa sains adalah musuh iman, tetapi kaum mistik Muslim justru sering memakai matematika dan sains sebagai alat bantu kontemplasi. Kaum Muslim sekte mistik Syiah masa kini yang lebih radikal, seperti Druze dan Alawi, sangat tertarik pada sains modern. Di Dunia Islam banyak yang jemu terhadap politik Barat, tetapi hanya sedikit yang melihat adanya masalah dalam mempertemukan keimanan mereka dengan sains Barat.

Semangat Abduh terbakar oleh kontakannya dengan kebudayaan Barat. Dia secara khusus dipengaruhi oleh Comte, Tolstoy dan Herbert Spencer, yang menjadi teman akrabnya. Dia tidak pernah mengadopsi gaya hidup Barat sepenuhnya, tetapi senang berkunjung ke Eropa secara teratur untuk menyegarkan dirinya secara intelektual. Ini tidak berarti bahwa dia meninggalkan Islam. Sebaliknya, sebagaimana setiap pembaru, Abduh ingin kembali kepada akar keimanannya. Oleh karena itu, dia menyerukan kembali kepada esensi ajaran Nabi dan empat khalifah pertama. Namun, ini tidak ada sangkutpautnya dengan penolakan modernitas oleh kaum fundamentalis. Abduh berpendapat bahwa umat Muslim harus mempelajari sains, teknologi, dan filsafat sekular agar dapat berperan dalam dunia modern. Fiqih harus direformasi agar memungkinkan umat Islam meraih kebebasan intelektual yang mereka butuhkan. Seperti halnya Al-Afghani, dia juga berusaha menampilkan Islam sebagai agama rasional, dengan menyatakan bahwa di dalam Al-Quran, akal dan agama saling bergandengan tangan untuk pertama kalinya dalam sejarah manusia. Sebelum risalah kenabian Muhammad, wahyu disampaikan melalui mukjizat, legenda, dan retorika irasional, namun Al-Quran tidak pernah menggunakan metode-metode yang lebih primitif ini. Al-Quran “mengajukan bukti dan argumentasi, menjelaskan pandangan kaum kafir

dan mengecam mereka secara rasional”.<sup>26</sup> Serangan yang dilancarkan oleh Al-Ghazali terhadap para faylasuf, menurut Abduh, merupakan sikap yang tidak moderat. Hal itu menyebabkan terjadinya pembelahan antara kesalehan dan rasionalisme, yang kemudian berpengaruh terhadap kedudukan intelektual ulama. Ini tecermin pada kurikulum usang Al-Azhar. Oleh karena itu, kaum Muslim harus kembali kepada spirit Al-Quran yang lebih terbuka dan rasional. Namun, Abduh menghindari rasionalisme yang terlalu reduksionis. Dia mengutip hadis: “*Berpikirlah tentang makhluk Allah dan jangan berpikir tentang hakikatnya karena kalian akan binasa.*” Akal tidak dapat menjangkau esensi wujud Tuhan yang senantiasa diliputi misteri. Yang dapat kita pastikan hanyalah bahwa Tuhan tidak menyerupai wujud mana pun. Semua persoalan yang diperdebatkan oleh para teolog tidak berdasar dan dinyatakan oleh Al-Quran sebagai *zhanna* (prasangka).

Tokoh pembaru terkemuka di India adalah Sir Muhammad Iqbal (1877-1938) yang di kalangan umat Islam memiliki kedudukan yang setara dengan Gandhi bagi umat Hindu. Dia seorang yang sangat kontemplatif—seorang sufi dan ahli sastra Urdu—namun juga memiliki latar pendidikan Barat dan bergelar doktor di bidang filsafat. Dia sangat mengagumi Bergson, Nietzsche, dan A.N. Whitehead serta berupaya untuk memperkuat kembali filsafat melalui pandangan tokoh-tokoh itu, dengan memandang dirinya sebagai jembatan penghubung antara Timur dan Barat. Dia prihatin atas apa yang dilihatnya sebagai kemunduran Islam di India. Sejak jatuhnya kerajaan Moghul pada abad kedelapan belas, kaum Muslim India merasa berada dalam posisi yang serbasalah. Mereka tidak percaya pada saudara-saudara mereka di Timur Tengah, tempat Islam dilahirkan. Akibatnya mereka menjadi semakin defensif dan merasa tidak aman dihadapan penjajah Inggris. Iqbal berusaha menyembuhkan derita umatnya dengan melakukan rekonstruksi kreatif terhadap prinsip-prinsip pemikiran Islam melalui puisi dan filsafat.

Dari filosof Barat semacam Nietzsche, Iqbal menyerap arti penting individualisme. Seluruh alam, menurut Iqbal, mewakili Yang Mutlak yang merupakan bentuk tertinggi individuasi dan yang oleh manusia disebut “Tuhan”. Untuk mewujudkan keunikan mereka, semua manusia harus menjadi semakin menyerupai Tuhan. Ini berarti setiap manusia harus menjadi *lebih* individual, *lebih* kreatif, dan mesti mengungkapkan



keaktivitas ini dalam perbuatan. Sikap pasif dan rasa puas diri (yang menurut Iqbal disebabkan pengaruh kebudayaan Persia) kaum Muslim India harus dihilangkan. Prinsip ijtihad Islam mesti mendorong mereka untuk bersikap terbuka terhadap gagasan-gagasan baru: Al-Quran sendiri menuntut pembaruan dan perbaikan diri terus-menerus. Sebagaimana Al-Afghani dan Abduh, Iqbal mencoba memperlihatkan bahwa perilaku empirik, yang merupakan kunci kemajuan, berasal dari Islam dan menyeberang ke Barat melalui sains dan matematika kaum Muslim Abad Pertengahan. Sebelum kedatangan agama-agama besar dunia selama Zaman Kapak, kemajuan manusia tidak berarah, amat bergantung pada individu-individu yang berbakat dan inspiratif. Kenabian Muhammad merupakan puncak upaya intuitif ini dan membuat tak diperlukannya lagi wahyu baru. Sejak saat itu, manusia bisa bersandar pada akal dan sains.

Sayangnya individualisme telah menjadi bentuk keberhalaan baru di Barat, sebab ia telah menjadi satusatunya tujuan. Orang-orang telah lupa bahwa semua individualitas sejati berasal dari Tuhan. Seorang yang jenius bisa menjadi berbahaya jika secara mutlak dibiarkan lepas kenda

li. Manusia Super yang menganggap diri sendiri sebagai Tuhan, seperti yang diketengahkan Nietzsche, merupakan prospek yang mengerikan: orang membutuhkan aturan yang melampaui pengetahuan dan dugaan saat ini. Adalah misi Islam untuk menyelamatkan individualisme sejati dari penyimpangan Barat terhadap cita-cita itu. Mereka memiliki figur ideal sufi tentang Manusia Sempurna, puncak penciptaan dan tujuan eksistensinya. Berbeda dengan Manusia Super yang memandang dirinya sebagai Tuhan dan meremehkan manusia lain, Manusia Sempurna dicirikan oleh ketundukan totalnya terhadap Yang Mutlak dan pemihakannya pada orang banyak. Keadaan dunia saat ini memperlihatkan bahwa kemajuan bergantung pada sekelompok elit, yang mampu melihat jauh melampaui masa kini dan membawa manusia menuju masa depan. Pada akhirnya setiap orang akan mencapai kesempurnaan individualitasnya di dalam Tuhan. Pandangan Iqbal tentang peranan Islam bersifat parsial, tetapi lebih canggih daripada usaha-usaha Barat yang masih berlangsung hingga saat ini untuk memajukan Kristen dengan cara menjatuhkan Islam. Keraguannya terhadap Manusia Super agakya dijustifikasi oleh berbagai peristiwa di Jerman selama tahun-tahun terakhir masa hidupnya.

Pada masa-masa itu, kaum Muslim Arab di Timur Tengah tidak begitu yakin tentang kemampuan mereka menghadapi ancaman Barat. Tahun 1920, ketika Inggris dan Prancis bergerak masuk ke Timur Tengah, disebut sebagai *'âmal-nahbah*, Tahun Bencana—istilah yang mengandung konotasi musibah kosmik. Orang Arab mengharapkan kebebasan setelah jatuhnya kerajaan Usmani, dan dominasi baru ini seakan-akan membuat mereka tidak pernah bisa menentukan nasib sendiri: bahkan muncul rumor bahwa Inggris akan menyerahkan Palestina ke tangan kaum Zionis, seolah-olah penduduk Arab tidak pernah ada. Rasa malu dan terhina menjadi akut. Sarjana Kanada, Wilfred Cantwell Smith mengemukakan bahwa keadaan ini diperburuk oleh kenangan mereka terhadap kejayaan masa silam: “Yang terdapat di dalam jurang yang memisahkan antara [Arab modern] dengan, misalnya, Amerika modern adalah perbedaan besar antara masyarakat dengan kenangan akan kejayaan masa lalu dan kejayaan masa kini.”<sup>27</sup> Hal ini memiliki implikasi keagamaan yang serius. Kristen merupakan agama yang sarat dengan penderitaan dan kesengsaraan dan, setidaknya di Barat, dianggap paling autentik di masa-masa sulit: tidaklah mudah untuk membandingkan kejayaan duniawi dengan citra penyaliban Kristus. Akan tetapi, Islam adalah agama kesuksesan. Al-Quran mengajarkan bahwa masyarakat yang hidup sesuai dengan kehendak Tuhan (menegakkan keadilan, persamaan, dan distribusi kekayaan yang adil) tidak akan gagal. Sejarah Muslim tampaknya telah meneguhkan hal ini. Berbeda dengan Kristus, Muhammad bukanlah figur kegagalan, namun merupakan figur dengan keberhasilan yang mengagumkan. Prestasinya dilipatgandakan oleh kemajuan fenomenal imperium Muslim selama abad ketujuh dan kedelapan. Hal ini dengan sendirinya tampak meneguhkan keimanan kaum Muslim terhadap Tuhan: Allah terbukti sangat efektif dan firmanNya menjadi nyata di pentas sejarah. Keberhasilan kaum Muslim terus berlanjut. Bahkan bencana semacam invasi Mongol bisa diatasi. Selama berabad-abad, *ummah* telah mencapai makna yang paling sakramental dan telah menyingkapkan keberadaan Tuhan. Namun, kini tampaknya ada sesuatu yang secara radikal keliru di dalam sejarah Islam, dan mau tak mau berpengaruh terhadap persepsi tentang Tuhan. Sejak itu banyak orang Muslim yang memusatkan perhatian untuk mengembalikan sejarah Islam ke jalurnya dan mengupayakan agar visi Al-Quran berlaku di dunia.

Rasa terhina bertambah parah ketika pengenalan lebih dekat dengan Barat menyingkapkan betapa dalamnya kebencian Barat terhadap Nabi Muhammad Saw. dan agamanya. Intelektualisme Muslim semakin tertuju kepada apologetika atau impian kejayaan masa silam—suatu kecenderungan yang berbahaya. Tuhan tak lagi merupakan titik pusat. Cantwell Smith menelusuri proses ini melalui analisis cermat atas Jurnal Mesir *Al-Azhar* dari 1930 hingga 1948. Selama masa itu, jurnal tersebut memiliki dua editor. Dari 1930 hingga 1933, jurnal itu dijalankan oleh Al-Khidr Husain, tradisionis yang teguh, yang lebih memandang agamanya sebagai sebuah gagasan transenden daripada sebagai entitas politik dan historis. Islam lebih merupakan dorongan bagi tindakan masa depan daripada realitas yang telah terwujud sepenuhnya. Karena selalu sulit—bahkan mustahil—untuk menubuhkan citra ideal Tuhan di dalam kehidupan manusia, Husain tidak terusik oleh kegagalan *ummah* di masa lalu maupun di masa sekarang. Dia cukup yakin untuk mengkritik perilaku kaum Muslim, dan kata-kata “harus” atau “mesti” bertebaran di seluruh edisi jurnal itu selama dia menjabat. Namun, jelas pula bahwa Husain tidak dapat membayangkan duka seseorang yang ingin percaya, tetapi ternyata tak bisa percaya: realitas Allah sudah diterima begitu saja. Dalam salah satu edisi awal, sebuah artikel oleh Yusuf Al-Dijni menguraikan argumen teleologis kuno tentang eksistensi Tuhan. Smith mencatat bahwa gaya tulisannya sangat menghormati dan mengungkapkan apresiasi mendalam terhadap keindahan dan keagungan semesta mengungkapkan keberadaan Tuhan. Al-Dijni tidak pernah meragukan bahwa Tuhan itu ada. Artikelnya lebih merupakan perenungan daripada demonstrasi logis tentang eksistensi Tuhan, dan dia tidak peduli bahwa para ilmuwan Barat telah semenjak lama menghancurkan “bukti” semacam ini. Sikap semacam ini telah ketinggalan zaman. Sirkulasi majalah itu pun merosot tajam.

Ketika Farid Wajdi mengambil alih pada 1933, jumlah pembacanya meningkat dua kali lipat. Pertimbangan utama Wajdi adalah meyakinkan para pembacanya bahwa Islam “baik-baik saja”. Tak pernah terpikirkan oleh Husain bahwa Islam, sebuah gagasan transenden di dalam pikiran Tuhan, mungkin membutuhkan penolong. Sebaliknya, Wajdi memandang Islam sebagai institusi manusia yang sedang terancam. Kebutuhan paling mendesak adalah membenarkan, mengagumi, dan mendorong. Seperti yang dikemukakan oleh Wilfred Cantwell Smith, sikap tak religius mewarnai

karya Wajdi. Seperti para pendahulunya, dia tetap berpendapat bahwa Barat hanya mengajarkan apa yang telah ditemukan Islam beberapa abad terdahulu namun, berbeda dengan mereka, dia jarang merujuk kepada Tuhan. Realitas manusiawi “Islam” menjadi pusat perhatiannya: dan nilai duniawi ini, dalam beberapa hal, telah menggantikan transendensi Tuhan. Smith menyimpulkan:

Muslim sejati bukanlah seorang yang percaya pada Islam—terutama Islam dalam sejarah; tetapi seorang yang percaya kepada Tuhan dan setia kepada wahyu yang disampaikan melalui Nabinya. Yang terakhir ini sangat dihormati. Namun, tak ada komitmen. Dan Tuhan sangat jarang tampil di sepanjang halaman jurnal itu.<sup>28</sup>

Sebaliknya, terasa ada ketidakstabilan dan hilangnya rasa percaya diri: pendapat Barat terlalu dipersoalkan. Orang-orang seperti husain paham tentang agama dan sentralitas Tuhan, tetapi tak memiliki kontak dengan dunia modern. Orang yang memiliki kontak dengan modernitas kehilangan rasa tentang Tuhan. Dari ketidakstabilan ini lahir aktivisme politik yang menjadi ciri fundamentalisme modern, yang juga merupakan sikap berpaling dari Tuhan.

Orang Yahudi Eropa juga terpengaruh oleh kritik keras terhadap agama mereka. Di Jerman, para filosof Yahudi mengembangkan apa yang mereka sebut “Ilmu Yudaisme” yang menulis ulang sejarah Yahudi dalam terma-terma Hegelian untuk menjawab tuduhan bahwa Yudaisme merupakan keyakinan yang rendah dan mengalienasikan. Orang pertama yang mengupayakan reinterpretasi terhadap sejarah Israel adalah Solomon Formstecher (1808-89). Dalam *The Religion of the Spirit* (1841), dia menggambarkan Tuhan sebagai Jiwa dunia yang imanen di dalam segala sesuatu. Akan tetapi, Jiwa ini tidak tergantung pada dunia, sebagaimana dikemukakan Hegel. Formstecher mengajarkan bahwa Jiwa itu berada di luar jangkauan akal, merujuk kembali kepada perbedaan antara esensi Tuhan dan aktivitasnya. Hegel menggunakan bahasa representasional, sedangkan Formstecher berpendapat bahwa simbolisme merupakan satu-satunya alat yang memadai untuk berbicara tentang Tuhan, sebab dia berada di luar jangkauan konsep-konsep filosofis. Namun demikian, Yudaisme merupakan agama pertama yang tiba pada konsepsi ketuhanan yang lebih

maju dan tak lama kemudian memperlihatkan kepada seluruh dunia bagaimana sebenarnya agama yang betul-betul bersifat spiritual.

Agama primitif dan pagan telah menyamakan Tuhan dengan alam, demikian menurut Formstecher. Periode yang spontan dan tanpa refleksi ini mewakili tahap kanak-kanak umat manusia. Ketika manusia telah mencapai derajat kesadaran diri yang lebih tinggi, mereka siap untuk bergerak ke arah gagasan ketuhanan yang lebih canggih. Mereka mulai menyadari bahwa “Tuhan” atau “Jiwa” ini tidak terdapat di dalam alam, namun berada lebih tinggi atau di atasnya. Para nabi yang telah mencapai konsepsi ketuhanan baru ini menyebarkan sebuah agama etik. Pada mulanya mereka meyakini bahwa wahyu yang mereka terima datang dari kekuatan yang berada di luar diri mereka, tetapi lambat laun mereka mengerti bahwa wahyu itu tidak bergantung kepada Tuhan yang sepenuhnya berada di luar, tetapi juga diilhami oleh kehadiran Jiwa di dalam diri mereka sendiri. Orang Yahudi merupakan kaum pertama yang tiba pada konsepsi etis tentang Tuhan. Tahun-tahun panjang di pengasingan dan runtuhnya kuil mereka telah menghapuskan rasa kebergantungan mereka terhadap tempat bersandar dan pengendali eksternal. Dengan demikian, mereka meraih kesadaran keagamaan yang lebih tinggi, yang memungkinkan mereka mendekatkan diri kepada Tuhan secara bebas. Mereka tidak bergantung pada perantara para pendeta atau dikekang oleh aturan yang asing, seperti yang dikemukakan Hegel dan Kant. Sebaliknya mereka belajar untuk menemukan Tuhan melalui pikiran dan individualitas mereka. Kristen dan Islam telah berupaya mencontoh Yudaisme, namun kurang berhasil. Kristen, misalnya, mempertahankan banyak unsur pagan dalam penggambarannya tentang Tuhan. Dengan kemajuan yang telah dicapainya, orang Yahudi akan segera mencapai pembebasan yang sempurna; mereka bersiap menyongsong tahapan akhir dalam perkembangan mereka ini dengan cara menyisihkan aturan-aturan seremonial yang tersisa dari tahapan sejarah mereka sebelumnya yang kurang berkembang.

Sebagaimana reformis Muslim, para pelopor Ilmu Yudaisme juga sangat ingin menampilkan agama mereka sebagai keyakinan yang seluruhnya rasional. Mereka khususnya ingin mencampakkan Kabbalah, yang telah menjadi aib sejak murtadnya Shabbetai Zevi dan bangkitnya Hasidisme. Samuel Hirsch, yang menerbitkan *The Religious Philosophy of the Jews*

pada 1842, menulis sejarah Israel yang mengabaikan dimensi mistik Yudaisme dan menyajikan sejarah ketuhanan etik dan rasional, yang berfokus pada gagasan tentang kebebasan. Seorang manusia dicirikan oleh kemampuannya mengatakan “Aku”. Kesadaran diri ini mewakili kebebasan pribadi yang tak bisa teralienasi. Agama pagan tidak pernah mampu menumbuhkan autonomi ini, sebab pada tahapan yang sangat awal perkembangan manusia, kesadaran diri dipandang dikaruniakan datang dari atas. Kaum pagan menempatkan sumber kebebasan pribadi mereka pada alam dan meyakini bahwa nasib mereka merupakan hal yang tak terhindarkan. Akan tetapi, Ibrahim telah menolak fatalisme dan rasa kebergantungan pagan ini. Dia berdiri sendiri di hadapan Tuhan dengan kendali penuh di tangan sendiri. Manusia semacam itu akan menemukan Tuhan di dalam setiap aspek kehidupan. Tuhan, Penguasa Alam, telah merancang alam untuk membantu kita meraih kebebasan batin ini, dan setiap individu dididik demi tujuan ini tidak lain oleh Tuhan sendiri. Yudaisme bukanlah keyakinan hina seperti yang dibayangkan oleh orang-orang non-Yahudi. Yudaisme merupakan agama yang lebih maju dibandingkan dengan, misalnya, Kristen, yang telah berpaling dari akar keyahudiannya dan kembali kepada irasionalitas dan takhayul paganisme.

Nachman Krochmal (1785-1840), yang bukunya *Guide for the Perplexed of Our Time* diterbitkan secara anumerta pada 1841, tidak menarik diri dari mistisisme seperti para koleganya. Dia senang menyebut “Tuhan” atau “Jiwa” sebagai “Tiada”, seperti yang dilakukan oleh para Kabbalis, dan menggunakan metafora Kabbalistik tentang emanasi untuk menjelaskan Tuhan yang menyibak tabir dirinya. Krochmal berpendapat bahwa prestasi bangsa Yahudi bukanlah hasil dari mengiba kepada Tuhan, melainkan karya dari kesadaran kolektif. Selama berabad-abad, orang Yahudi perlahan-lahan memperhalus konsepsi ketuhanan mereka. Dengan demikian, pada masa pengasingan Tuhan mengungkapkan kehadirannya melalui mukjizat. Namun, tatkala kembali dari Babilonia, orang Yahudi telah mencapai persepsi ketuhanan yang lebih maju sehingga berbagai tanda dan keajaiban tidak lagi diperlukan. Konsepsi Yahudi tentang pengabdian kepada Tuhan bukanlah kebergantungan seperti budak sebagaimana yang dibayangkan oleh kaum *goyim*, tetapi bersesuaian dengan cita-cita filosofis. Satu-satunya perbedaan antara agama dengan filsafat adalah bahwa yang terakhir terungkap dalam konsep-konsep, sedangkan agama menggunakan bahasa

representasional, demikian dijelaskan Hegel. Namun, jenis bahasa simbolik ini cukup memadai, karena Tuhan berada di luar jangkauan seluruh pemikiran kita tentang dia. Bahkan kita tidak bisa mengatakan bahwa dia ada, karena pengalaman kita tentang eksistensi begitu parsial dan terbatas.

Keyakinan baru yang dibawa oleh emansipasi bertiup keras bersamaan dengan mewabahnya kekejaman antiSemitisme di Rusia dan Eropa Timur di bawah pemerintahan Tsar Alexander III pada 1881. Ini menyebar ke Eropa Barat. Di Prancis, negara pertama yang mengemansipasi orang Yahudi, histeria antiSemitisme bangkit ketika pejabat Yahudi Alfred Dreyfus secara keliru dituduh berkhianat pada 1894. Pada tahun yang sama, Karl Lueger, seorang antiSemit terkenal, terpilih menjadi walikota Wina. Akan tetapi, di Jerman sebelum Adolf Hitler naik ke tampuk kekuasaan, orang Yahudi masih berimajinasi bahwa mereka akan selamat. Hermann Cohen (1842-1918) tampaknya masih sibuk dengan metafisika antiSemitisme dari Kant dan Hegel. Meyakini bahwa Yudaisme merupakan kepercayaan yang memalukan, Cohen menolak pandangan bahwa Tuhan merupakan realitas eksternal yang memaksakan kepatuhan dari atas. Tuhan hanya sebuah ide yang dibentuk oleh pikiran manusia, sebuah simbol cita-cita etik. Ketika mendiskusikan kisah biblikal tentang Semak Menyala, tatkala Tuhan mendefinisikan dirinya sendiri kepada Musa sebagai “Aku adalah Aku”, Cohen berpendapat bahwa definisi ini merupakan ekspresi primitif tentang fakta bahwa apa yang kita sebut “Tuhan” adalah wujud itu sendiri. Wujud ini sangat berbeda dari wujud-wujud biasa yang kita alami, yang hanya merupakan bagian dari eksistensi esensial ini. Di dalam *The Religion of Reason Drawn from the Sources of Judaism* (diterbitkan secara anumerta pada 1919), Cohen masih bersikukuh bahwa Tuhan hanya merupakan buah pikiran manusia. Namun, dia mulai mengakui peranan emosional agama dalam kehidupan manusia. Sebuah gagasan etik semata—semacam “Tuhan”—tidak dapat menenangkan kita. Agama mengajarkan kita untuk menyayangi tetangga, karena itu mungkin untuk mengatakan bahwa Tuhan dalam konsepsi agama—yang dipertentangkan dengan Tuhan etika dan filsafat—*adalah* cinta kasih itu.

Ide-ide semacam ini dikembangkan lebih luas oleh Franz Rosenzweig (1886-1929), yang melahirkan konsepsi tentang Yudaisme yang sangat berbeda dengan yang diketengahkan oleh tokoh sezamannya. Bukan hanya

merupakan seorang eksistensialis pertama, dia juga merumuskan beberapa gagasan yang dekat dengan agama-agama Timur. Kemandiriannya mungkin bisa dijelaskan oleh kenyataan bahwa dia telah meninggalkan Yudaisme sejak berusia muda, menjadi seorang agnostik dan kemudian mempertimbangkan untuk beralih ke Kristen sebelum akhirnya kembali ke Yudaisme Ortodoks. Rosenzweig dengan bersemangat menolak bahwa pengamalan Taurat menimbulkan kebergantungan perbudakan hina kepada Tuhan yang tiranik. Agama bukan sekadar menyangkut moralitas, namun secara esensial merupakan pertemuan dengan Tuhan. Bagaimana mungkin manusia biasa bisa bertemu dengan Tuhan yang transenden? Rosenzweig tidak pernah menyatakan kepada kita seperti apa pertemuan itu—inilah kelemahan filsafatnya. Dia mencurigai upaya Hegel untuk menyatukan Roh dengan manusia dan alam: jika kemanusiaan kita hanya dipandang sebagai bagian dari Jiwa Dunia, kita tidak lagi merupakan individu yang sejati. Sebagai seorang eksistensialis sejati, Rosenzweig menekankan keterpisahan mutlak setiap manusia. Setiap kita adalah sendiri, tersesat dan tenggelam di dalam lautan manusia. Hanya ketika Tuhan berpaling kepada kita, maka kita pun terbebas dari anonimitas dan ketakutan. Oleh karena itu, Tuhan tidak mereduksi individualitas kita, tetapi memungkinkan kita mencapai kesadaran diri yang utuh.

Mustahil bagi kita untuk bertemu Tuhan secara antropomorfis. Tuhan adalah Dasar segala wujud, begitu menyatu dengan eksistensi kita sehingga tidak ada kemungkinan bagi kita untuk berbicara *kepadanya*, seakan-akan dia sekadar pribadi lain seperti kita sendiri. Tak ada katakata atau gagasan yang bisa melukiskan Tuhan. Jurang pemisah antara Tuhan dan manusia dijabatani oleh perintah-perintah Taurat. Ini bukanlah aturan yang mengekang semata, seperti yang dibayangkan oleh *goyim*, tetapi merupakan sakramen, tindakan simbolik yang menunjuk ke arah yang lebih tinggi dan membawa orang Yahudi kepada dimensi ketuhanan yang mendasari wujud setiap kita. Sebagaimana para rabi, Rosenzweig berpendapat bahwa perintah-perintah itu sangatlah simbolik—sebab sering tidak memiliki makna pada dirinya sendiri—yang membimbing kita melampaui kata-kata dan konsep kita yang terbatas menuju Wujud yang tak terlukiskan itu sendiri. Perintah-perintah itu membantu kita menumbuhkan sikap menyimak dan menanti sehingga kita menjadi terarah dan penuh perhatian kepada Dasar eksistensi kita. Oleh karena itu, *mitzvot* tidak bekerja dengan



sendirinya, tetapi harus dimiliki oleh individu agar setiap *mitzvot* tidak lagi menjadi perintah eksternal, tetapi mengekspresikan perilaku batin *aku*, “kewajiban” batin *aku*. Namun, sekalipun Taurat adalah praktik keagamaan khusus Yahudi, wahyu itu tidak hanya berlaku bagi orang Israel. Dia, Rosenzweig, akan bertemu dengan Tuhan dalam gerakan-gerakan simbolik yang secara tradisional bersifat keyahudian, tetapi seorang Kristen akan menggunakan simbol-simbol yang berbeda. Doktrin tentang Tuhan bukan merupakan pernyataan yang pada dasarnya bersifat pengakuan, tetapi merupakan simbol sikap batin. Doktrin tentang penciptaan dan wahyu, misalnya, bukan merupakan uraian harfiah tentang peristiwa aktual di dalam kehidupan Tuhan dan dunia. Mitos-mitos wahyu mengungkapkan pengalaman pribadi kita tentang Tuhan. Mitos-mitos penciptaan menyimbolkan ketergantungan mutlak eksistensi manusia pada Dasar wujud yang telah membuat eksistensi itu menjadi mungkin. Sebagai Pencipta, Tuhan tidak menaruh perhatian kepada makhluk-makhluknya hingga dia mewahyukan dirinya kepada mereka masing-masing, namun seandainya dia bukan Pencipta, yaitu Dasar bagi semua eksistensi, maka pengalaman keagamaan akan menjadi hampa bagi seluruh umat manusia. Pengalaman itu hanya akan menjadi sekumpulan peristiwa yang ganjil. Pandangan universal Rosenzweig tentang agama membuatnya menaruh kecurigaan terhadap Yudaisme politis baru yang muncul sebagai respons terhadap antiSemitisme baru. Israel, menurutnya, telah menjadi warga di Mesir, bukan di Tanah yang Dijanjikan, dan hanya akan mewujudkan takdirnya sebagai bangsa yang abadi jika ia melonggarkan keterikatannya dengan alam materi dan tidak terlibat dalam politik.

Namun, orang Yahudi yang menjadi korban berkobarnya antiSemitisme tidak bersedia meninggalkan kancah politik. Mereka tidak bisa tinggal diam dan menanti kedatangan Juru Selamat atau Tuhan untuk menyelamatkan mereka. Mereka merasa harus menyelamatkan sendiri kaum mereka. Pada 1882, sesudah terjadinya pembunuhan massal terencana di Rusia, sekelompok Yahudi meninggalkan Eropa Timur untuk menetap di Palestina. Mereka yakin bahwa Yahudi akan tetap menjadi bangsa yang terpecah dan terasing kecuali jika memiliki negara sendiri. Kerinduan untuk kembali ke Zion (salah satu perbukitan utama di Yerusalem) berawal sebagai gerakan sekular, sebab pasang surut sejarah telah meyakinkan kaum Zionis bahwa agama dan Tuhan mereka tidak punya kekuatan. Di Rusia dan Eropa Timur,

Zionisme merupakan akibat dari sosialisme revolusioner yang ingin menerapkan teori-teori Karl Marx dalam praktik. Tokoh-tokoh revolusioner Yahudi menyadari bahwa para kamerad mereka sama antiSemitiknya dengan Tsar dan mencemaskan bahwa nasib mereka tidak akan berubah di bawah rezim komunis: berbagai kejadian membuktikan bahwa mereka benar. Oleh karena itu, kaum sosialis muda yang fanatik semacam David Bengurion (1886-1973) segera berkemas dan berlayar ke Palestina, bertekad untuk menciptakan model masyarakat yang akan menjadi contoh bagi kaum non-Yahudi dan mengawali langkah menuju milenium sosialis. Yang lainnya tidak punya waktu bagi mimpi-mimpi Marxis semacam ini. Tokoh karismatik Austria, Theodor Herzl (1860-1904) melihat langkah baru kaum Yahudi itu sebagai usaha kolonial: di bawah sayap salah satu kekuatan imperial Eropa, negara Yahudi akan menjadi baris depan kemajuan di tengah wilayah Islam.

Meski berbau sekularisme, Zionisme mengungkapkan diri dalam terminologi agama konvensional dan pada dasarnya merupakan sebuah agama tanpa Tuhan. Zionisme sarat dengan harapan ekstatik dan mistik tentang masa depan, mengambil tema-tema lama tentang penebusan, ziarah, dan kelahiran kembali. Zionis bahkan mengadopsi kebiasaan memberi nama baru bagi diri sendiri sebagai simbol penebusan jiwa. Asher Ginzberg, misalnya, seorang propagandanya yang paling awal, menamai dirinya Ahad Ha'am (Anggota Masyarakat). Kini, dia menjadi manusia yang mandiri karena telah mengidentifikasi diri dengan semangat kebangsaan baru, meskipun dia tidak sepakat bahwa suatu negara Yahudi dapat didirikan di Palestina. Dia hanya menginginkan sebuah "pusat spiritual" di sana untuk menggantikan Tuhan sebagai satu-satunya fokus bangsa Israel. Pusat spiritual itu akan menjadi "pembimbing bagi semua urusan kehidupan", mencapai "kedalaman hati" dan "tersambung dengan seluruh perasaan". Kaum Zionis telah mengubah orientasi keagamaan lama. Alih-alih diarahkan kepada Tuhan yang transenden, orang Yahudi justru mencarinya di dunia ini. Istilah Ibrani *hagshamah* (secara harfiah berarti "mengonkretkan") merupakan istilah negatif dalam filsafat Yahudi abad pertengahan, merujuk pada kebiasaan menisbahkan karakteristik manusia atau fisik kepada Tuhan. Dalam Zionisme, *hagshamah* diartikan sebagai pencapaian, perwujudan harapan-harapan Israel di dunia. Kesucian tidak

lagi bersemayam di langit: Palestina merupakan tanah “suci” dalam pengertian yang seutuhnya.

Derajat kesucian itu bisa dilihat dalam tulisan-tulisan pelopor pertama Aaron David Gordon (w. 1922), yang merupakan Yahudi Ortodoks dan Kabbalis hingga usia empat belas tahun sebelum beralih ke Zionisme. Seorang lelaki yang lemah dan sakit-sakitan dengan rambut dan jenggot putih, Gordon bekerja di lapangan bersama para pemukim muda, berjingkrakan dengan mereka di malam hari dalam ekstasi seraya berteriak: “Bahagia! ... Bahagia!” Dahulu kala, demikian dia menulis, pengalaman penyatuan kembali dengan tanah Israel disebut sebagai pengungkapan Shekinah. Tanah Suci telah meraih nilai yang sakral; ia memiliki kekuatan spiritual yang hanya bisa dicapai oleh orang Yahudi, yang telah menciptakan spirit Yahudi yang unik. Ketika melukiskan kesucian ini, Gordon menggunakan istilah-istilah Kabbalistik yang dahulu pernah diterapkan bagi alam Tuhan yang misterius:

Jiwa orang Yahudi adalah keturunan lingkungan alamiah tanah Israel. *Kejernihan*, kedalaman langit yang jernih tiada terbatas, pandangan yang jernih, *kabut kemurnian*. Bahkan, ketidaktahuan ilahi lenyap dalam kejernihan ini, terbebas dari *cahaya wujud yang terbatas* menuju *cahaya gaib yang tak terbatas*. Orang-orang di dunia ini tidak mengerti baik pandangan yang jernih ini maupun cahaya asing di dalam jiwa orang Yahudi.<sup>29</sup>

Pada mulanya hamparan tanah Timur Tengah ini terasa sangat berbeda dari Rusia, tanah air nenek moyangnya sehingga Gordon merasakannya sangat menyeramkan dan asing. Namun, dia sadar bahwa dia bisa menjadikan tempat itu tanah airnya sendiri melalui kerja atau ibadah (*avodah*, kata yang juga merujuk pada ritual keagamaan). Dengan menggarap tanah, yang oleh Zionis dianggap telah ditelantarkan oleh orang-orang Arab, orang Yahudi akan menaklukkannya dan, pada saat yang sama, membebaskan diri mereka dari keterasingan pengungsian.

Kaum Zionis yang sosialis menyebut gerakan mereka Kerja Penaklukan: *kibbutzim* mereka menjadi biara-biara sekular, tempat mereka hidup bersama dan mengupayakan kebebasan mereka sendiri. Pengolahan tanah

yang mereka upayakan membawa mereka kepada pengalaman mistik kelahiran kembali dan cinta universal. Seperti yang dijelaskan oleh Gordon:

Hingga tanganku terbiasa melakukan kerja, mata dan telinga belajar melihat dan mendengar, dan hatiku memahami apa yang ada di dalamnya, jiwaku pun belajar untuk melangkah di atas bukit-bukit, bangkit, berkibar—menerawang keluasan yang belum diketahuinya, merangkul semua tanah yang mengelilinginya, dunia dan semua yang di dalamnya, dan melihat dirinya dirangkul tangan semesta alam.<sup>30</sup>

Pekerjaan mereka merupakan sebuah doa sekular. Sekitar tahun 1927, pelopor yang lebih muda Avraham Schlonsky (1900-73) yang bekerja sebagai pembangun jalan, menulis puisi berikut bagi tanah Israel:

Selimuti aku, ibu yang baik, dalam jubah agung beraneka warna, dan saat fajar bimbinglah aku untuk bekerja keras. Tanahku terbungkus cahaya bagai dalam selendang seorang pendoa. Rumah-rumah berdiri bagaikan benteng-benteng; dan batu-batu diratakan dengan tangan, mengalir bagaikan ikatan jimat. Di sini kota tercinta menyampaikan doa pagi kepada penciptanya. Dan di antara pencipta itu adalah putramu Avraham, buruh pembangun-jalan di Israel.<sup>31</sup>

Zionis tidak lagi membutuhkan Tuhan; dia sendiri adalah pencipta.

Zionis lain mempertahankan kepercayaan yang lebih konvensional. Abraham Isaac Kook (1865-1935), seorang Kabbalis yang menjadi Rabi Kepala bagi Yahudi Palestina, tak banyak kontak dengan dunia non-Yahudi sebelum kedatangannya di Tanah Israel. Dia berpendapat bahwa selama konsep pengabdian kepada Tuhan didefinisikan sebagai pelayanan kepada suatu Wujud partikular, terpisah dari cita-cita dan kewajiban agama, maka pengabdian itu takkan “terbebas dari pandangan kekanak-kanakan yang selalu berfokus pada wujud-wujud partikular”.<sup>32</sup> Tuhan bukan sekadar wujud yang lain: En Sof bertransendensi terhadap semua konsep manusia, seperti personalitas. Memikirkan Tuhan sebagai suatu wujud partikular adalah keberhalaan dan pertanda mentalitas primitif. Kook dididik dalam tradisi Yahudi, namun dia tidak dikecewakan oleh ideologi Zionis. Benar, aliran Kerja percaya bahwa mereka telah melepaskan agama, namun

Zionisme ateistik ini hanya merupakan sebuah fase. Tuhan masih ada di kalangan para pelopor: “percikan” Tuhan terperangkap di dalam “lapisan tipis” kegelapan ini dan menanti pembebasan. Entah mereka sepakat atau tidak, orang Yahudi pada dasarnya tak terpisahkan dari Tuhan dan mewujudkan rencana Tuhan tanpa menyadarinya. Selama di pengungsian, Roh Suci telah pergi meninggalkan umatnya. Mereka telah menyembunyikan Shekinah jauh dari sinagoga dan ruang-ruang studi, namun segera setelah itu Israel akan menjadi pusat spiritual dunia dan mengungkapkan konsepsi yang benar tentang Tuhan kepada orang-orang non-Yahudi.

Jenis spiritualitas ini bisa membahayakan. Kesetiaan pada Tanah Suci telah melahirkan keberhalaan fundamentalisme Yahudi di zaman kita kini. Kesetiaan pada “Islam” historis telah melahirkan fundamentalisme yang serupa di Dunia Muslim. Baik orang Yahudi maupun Muslim berjuang untuk menemukan makna dalam sebuah dunia yang gelap. Tuhan sejarah tampaknya telah meninggalkan mereka. Ketakutan Zionis tentang pemusnahan bangsa mereka telah terbukti benar. Bagi banyak orang Yahudi, gagasan tradisional tentang Tuhan berubah menjadi kemustahilan setelah Holocaust. Pemenang hadiah Nobel Elie Wiesel menjalani hidup hanya untuk Tuhan selama masa kanak-kanaknya di Hungaria; hidupnya telah dibentuk oleh ajaran-ajaran Talmud, dan dia berharap suatu hari akan diinisiasi untuk masuk ke dalam misteri Kabbalah. Sebagai seorang anak lelaki, dia dibawa ke Auschwitz dan kemudian ke Buchenwald. Pada malam pertamanya di kamp maut itu, menyaksikan asap hitam menggulung ke angkasa dari krematorium tempat jasad ibu dan saudara-saudaranya dilemparkan, dia tahu bahwa nyala api telah memakan imannya untuk selamanya. Dia berada dalam sebuah dunia yang berhubungan secara objektif dengan dunia tak bertuhan seperti yang dibayangkan oleh Nietzsche. “Takkan pernah kulupakan keheningan malam yang membinasakan hasrat hidup dari diriku, untuk selamanya,” tulisnya beberapa tahun kemudian. “Takkan pernah kulupakan saat-saat yang telah membunuh Tuhanku dan jiwaku, menghancurkan mimpi-mimpiku.”<sup>33</sup>

Suatu hari Gestapo menggantung seorang anak. Bahkan SS terusik oleh bayangan menggantung seorang anak kecil di depan ribuan penonton. Seorang anak yang, kenang Wiesel, berwajah “malaikat dengan sorot mata

sedih”, membisu, pucat dan sangat tenang ketika naik ke tiang gantungan. Di belakang Wiesel, seorang tawanan lain bertanya: “Di mana gerangan Tuhan? Di mana Dia?” Setengah jam kemudian anak itu mati, sementara para tawanan dipaksa untuk melihat wajahnya. Orang tadi bertanya lagi: “Di mana gerangan Tuhan sekarang?” Dan Wiesel mendengar bisikan di dalam dirinya menjawab: “Di mana Dia gerangan? Dia di sini—Dia digantung di sini di tiang gantungan ini.”<sup>34</sup>

Dostoyevsky pernah mengatakan bahwa kematian seorang anak kecil bisa membuat Tuhan tak dapat diterima, namun bahkan dia sendiri, yang tidak asing dengan kekejaman manusia, tak pernah membayangkan kematian anak kecil dalam situasi demikian. Horor Auschwitz merupakan tantangan berat bagi banyak gagasan konvensional tentang Tuhan. Tuhan para filosof yang jauh, yang larut dalam *apatheia* transenden, menjadi tidak bisa ditoleransi. Banyak orang Yahudi yang tidak lagi dapat menganut pandangan biblikal tentang Tuhan yang memanifestasikan diri dalam sejarah. Tuhan yang, mengikut kata Wiesel, telah mati di Auschwitz. gagasan tentang Tuhan personal digerogeti oleh berbagai kesulitan. Jika Tuhan ini mahakuasa, tentu dia mampu mencegah Holocaust. Jika dia tak mampu menghentikannya, berarti dia tidak berkuasa dan tidak berfaedah; jika dia mampu menghentikannya, namun memilih untuk tidak melakukannya, maka dia adalah monster. Orang Yahudi bukan satu-satunya yang percaya bahwa Holocaust telah mengantarkan teologi konvensional ke titik penghabisannya.

Namun adalah benar pula bahwa di Auschwitz pun sebagian Yahudi terus mempelajari Talmud dan menyelenggarakan perayaan hari-hari besar tradisional, bukan karena berharap Tuhan akan menyelamatkan mereka, melainkan semata-mata karena hal itu memang bermakna. Ada sebuah kisah, suatu hari di Auschwitz sekelompok orang Yahudi mengadili Tuhan. Mereka menuduhnya kejam dan berkhianat. Seperti Ayub, mereka tidak merasa puas dengan jawaban yang lazim diberikan terhadap masalah kejahatan dan penderitaan di tengah kemelut yang sedang berlangsung. Mereka tidak menemukan dalih bagi Tuhan, tidak ada kondisi yang meringankan, maka mereka menyatakannya bersalah dan, agaknya, layak dihukum mati. Rabi membacakan putusan itu. Lalu, dia menengadahkan dan berkata bahwa peradilan telah berakhir: waktu untuk doa senja telah tiba.[]

[OceanofPDF.com](http://OceanofPDF.com)

## Adakah Masa Depan bagi Tuhan?

Menjelang akhir milenium kedua kita melihat dengan jelas bahwa dunia yang kita kenal sedang sekarat. Selama beberapa dekade kita hidup dengan pengetahuan bahwa kita telah menciptakan senjata-senjata yang setiap saat bisa menyapu kehidupan manusia di bumi. Perang Dingin mungkin telah berakhir, namun tatanan dunia baru tampak tak kalah mengerikan dibanding yang lama. Kita sedang menghadapi kemungkinan terjadinya bencana ekologis. Virus AIDS mengancam menyebarkan wabah penyakit dengan proporsi yang tidak dapat dikendalikan. Dalam dua atau tiga generasi mendatang, jumlah penduduk akan menjadi terlalu besar bagi planet bumi. Ribuan orang berada di ambang ajal karena kelaparan dan kekeringan. generasi-generasi sebelum kita telah merasakan bahwa akhir dunia sudah dekat, tetapi kita tampaknya sedang menghadapi masa depan yang tak terbayangkan. Bagaimana gagasan tentang Tuhan akan bertahan dalam tahun-tahun mendatang? Selama 4.000 tahun gagasan itu telah mampu menjawab tuntutan zaman, tetapi pada abad kita ini, semakin banyak orang yang merasakannya tak lagi bermanfaat bagi mereka, dan ketika sebuah gagasan keagamaan kehilangan fungsi, ia pun akan terlupakan. Mungkin Tuhan memang merupakan gagasan masa silam. Ilmuwan Amerika, Peter Berger mencatat bahwa kita acap menggunakan standar ganda tatkala membandingkan masa lalu dengan masa kita sekarang ini. Jika masa lalu dianalisis dan direlatifkan, masa sekarang dipandang kebal terhadap proses itu dan kedudukan kita saat ini dimutlakkan: “para penulis Perjanjian Baru dianggap terjangkiti kesadaran keliru yang berakar pada masa *mereka*, tetapi para analis menganggap kesadaran *masanya* sebagai karunia intelektual yang murni.”<sup>1</sup> Kaum sekularis abad kesembilan belas dan awal abad kedua puluh memandang ateisme sebagai kondisi kemanusiaan yang tidak dapat dihapuskan pada era ilmiah.

Banyak dukungan untuk pandangan ini. Di Eropa, gereja-gereja mulai kosong; ateisme tidak lagi merupakan ideologi segelintir pelopor intelektual, tetapi telah menjadi keyakinan yang menyebar luas. Di masa



lalu, ateisme selalu diakibatkan oleh gagasan tertentu tentang Tuhan, namun kini tampaknya ateisme telah kehilangan hubungan dengan teisme dan menjadi respons otomatis terhadap pengalaman hidup di tengah masyarakat sekular. Seperti kerumunan orang yang mengelilingi “si gila” Nietzsche, banyak orang yang tidak gentar dengan prospek hidup tanpa Tuhan. Ada pula yang melihat ketiadaannya sebagai hal yang melegakan. Sebagian di antara kita yang pernah mengalami masa-masa sulit dengan agama di masa lalu merasa terbebaskan dengan meninggalkan Tuhan yang telah meneror di masa kanak-kanak. Sungguh menggembirakan tidak harus tunduk takut di hadapan ilah pendendam, yang mengancam kita dengan hukuman abadi jika kita tidak mematuhi berbagai aturannya. Kita meraih kebebasan intelektual baru dan dengan berani dapat mengikuti pikiran kita sendiri tanpa harus menahan diri agar sesuai dengan aturan agama yang sulit. Kita mengira bahwa ilah gaib yang kita alami itu adalah Tuhan autentik kaum Yahudi, Kristen, dan Muslim, tanpa berpikir bahwa itu mungkin sekadar proyeksi pikiran yang menyimpang.

Ada pula suara kepiluan. Jean-Paul Sartre (1905-1980) berbicara tentang lubang berbentuk-Tuhan dalam relung kesadaran manusia, tempat yang pernah diisi oleh Tuhan. Namun, dia berpendapat bahwa sekiranya Tuhan sungguh-sungguh ada, dia tetap perlu ditolak sebab gagasan tentang Tuhan menafikan kemerdekaan kita. Agama tradisional mengajarkan bahwa kita mesti menyesuaikan diri dengan gagasan Tuhan tentang kemanusiaan untuk menjadi manusia yang utuh. Sebaliknya, kita mesti melihat umat manusia sebagai wujud kebebasan. Ateisme Sartre bukanlah kredo yang menenteramkan, melainkan eksistensialis lainnya memandang ketiadaan Tuhan sebagai pembebasan positif. Maurice Merleau-Ponty (1908-61) berpendapat bahwa alih-alih menambah kekaguman, Tuhan sebenarnya justru menghilangkannya. Karena Tuhan merepresentasikan kesempurnaan mutlak, tak tersisa apa pun untuk kita kerjakan atau kita capai. Albert Camus (1913-60) menyuarakan ateisme heroik. Orang harus menolak Tuhan secara membabi buta agar cinta mereka tercurah sepenuhnya kepada umat manusia. Sebagaimana biasa, orang ateis selalu punya alasan. Di masa lalu, Tuhan memang pernah digunakan untuk mematikan kreativitas; jika dia dijadikan jawaban untuk menyelimuti semua masalah yang mungkin timbul, dia tentu akan melumpuhkan rasa kagum ataupun kerja keras kita.

Ateisme yang konsisten dan bersemangat bisa menjadi lebih religius dibandingkan teisme yang penuh ketakutan atau tak memadai.

Selama 1950-an, kaum Positivis logis semacam A.J. Ayer (1910-91) bertanya apakah ada gunanya percaya kepada Tuhan. Ilmu alam merupakan satu-satunya sumber pengetahuan yang dapat diandalkan karena dapat diuji secara empirik. Ayer tidak mempersoalkan apakah Tuhan ada atau tidak, namun apakah gagasan tentang Tuhan itu mempunyai makna. Dia berpendapat bahwa sebuah pernyataan adalah tidak bermakna jika kita tidak bisa melihat bagaimana pernyataan itu bisa diverifikasi atau dibuktikan kekeliruannya. Menyatakan bahwa “ada kehidupan berkecerdasan di Mars” bukan merupakan pernyataan yang tidak bermakna karena tersedia teknologi yang diperlukan untuk memverifikasinya. Demikian pula seorang beriman sederhana dalam kisah tradisional *Old Man in the Sky* bukannya membuat pernyataan tanpa makna tatkala berkata: “Aku percaya kepada Tuhan,” sebab setelah mati kita tentu bisa melihat apakah itu benar atau tidak. Orang beriman yang lebih canggih punya masalah yang lebih besar tatkala berkata: “Tuhan tidak mengada dalam pengertian apa pun yang bisa kita pahami” atau “Tuhan tidak mahabaik dalam pengertian manusia atas kata itu.” Kedua pernyataan ini terlalu kabur; karena mustahil untuk melihat bagaimana cara mengujinya maka pernyataan tersebut tidak bermakna. Seperti yang dikatakan Ayer: “Teisme begitu membingungkan dan kalimat-kalimat yang mengandung kata ‘Tuhan’ sangat tidak koheren dan tidak dapat diverifikasi atau dibuktikan kekeliruannya sehingga berbicara tentang kepercayaan atau ketidakpercayaan, beriman atau tidak beriman, secara logis adalah mustahil.”<sup>2</sup> Ateisme sama membingungkan dan tak bermaknanya dengan teisme. Tak ada sesuatu pun di dalam konsep tentang “Tuhan” yang bisa ditolak atau diragukan.

Seperti Freud, kaum Positivis percaya bahwa keyakinan keagamaan merupakan ketidakdewasaan yang akan dituntaskan oleh sains. Sejak 1950-an, para filosof linguistik telah mengkritik Positivisme logis, dengan mengemukakan bahwa apa yang disebut Ayer Prinsip Verifikasi juga tidak bisa diverifikasi. Pada masa sekarang, kita cenderung untuk tidak seoptimis itu terhadap sains, yang hanya bisa menjelaskan alam fisikal. Wilfred Cantwell Smith menunjukkan bahwa kaum Positivis logis menempatkan diri mereka sebagai ilmuwan pada masa ketika, untuk pertama kalinya

dalam sejarah, sains memandang alam terpisah secara eksplisit dari manusia.<sup>3</sup> Bentuk pernyataan yang disebut Ayer itu hanya mengenai bagi fakta-fakta objektif sains, namun tidak cocok dengan pengalaman manusiawi yang tidak terpisahkan secara tajam. Seperti puisi atau musik, agama tidak termasuk ke dalam jenis diskursus dan verifikasi semacam ini. Filosof linguistik yang lebih mutakhir, seperti Antony Flew pernah berpendapat bahwa penjelasan alamiah lebih rasional daripada penjelasan agama. “Dalil-dalil” lama tidak berperan: argumen keteraturan alam runtuh karena kita perlu keluar dari sistem untuk melihat apakah fenomena alam digerakkan oleh hukum-hukumnya sendiri atau oleh Sesuatu dari luar. Argumen yang menyatakan bahwa kita adalah makhluk yang “bergantung” atau “tidak sempurna” tidak membuktikan apa-apa, karena selalu ada kemungkinan penafsiran lain yang lebih tinggi, namun bukan bersifat adialami. Flew tidak seoptimis Feuerbach, Marx, atau kaum eksistensialis. Bukan penderitaan, bukan tantangan heroik, melainkan hanya komitmen teguh pada akal dan sains satu-satunya cara untuk maju.

Akan tetapi, telah kita saksikan pula bahwa tidak semua orang beragama berpaling kepada “Tuhan” untuk memperoleh penjelasan tentang alam. Banyak yang memandang dalil-dalil itu sebagai pengalih perhatian. Sains dirasa mengancam hanya oleh orang Kristen Barat yang punya kebiasaan membaca kitab suci secara harfiah dan menafsirkan doktrin seakan-akan doktrin itu merupakan fakta objektif. Para ilmuwan dan filosof yang tak menyisakan ruang bagi Tuhan dalam sistem mereka biasanya menyebut Tuhan sebagai Sebab Pertama, sebutan yang akhirnya ditinggalkan oleh orang Yahudi, Muslim, dan Kristen selama abad pertengahan. “Tuhan” yang lebih subjektif yang mereka cari tidak mungkin dibuktikan seakan-akan dia merupakan fakta objektif yang sama bagi setiap orang. Ia tidak bisa ditempatkan di dalam sistem fisikal semesta, tidak pula di dalam nirwana orang Buddha.

Yang lebih dramatik daripada filosof linguistik adalah teolog radikal tahun 1960-an yang secara antusias mengikuti Nietzsche dan memproklamasikan kematian Tuhan. Di dalam *The Gospels of Christian Atheism* (1966), Thomas J. Altizer mengklaim bahwa “kabar baik” tentang kematian Tuhan telah membebaskan kita dari perbudakan kepada ilah transenden yang tiranik: “hanya dengan menerima dan bahkan menghendaki kematian Tuhan

di dalam pengalaman kita barulah kita bisa terbebas dari sesuatu yang transenden di atas, sesuatu yang asing di atas yang telah dikosongkan dan digelapkan oleh alienasi-diri Tuhan di dalam Kristus.”<sup>4</sup> Altizer berbicara dalam terma mistikal tentang gelap malam jiwa dan nestapa keterasingan. Kematian Tuhan mewakili keheningan yang dibutuhkan sebelum Tuhan bisa kembali menjadi bermakna. Semua konsepsi lama kita tentang Tuhan harus terlebih dahulu mati sebelum teologi dapat dilahirkan kembali. Kita tengah menanti sebuah bahasa dan cara yang dengannya Tuhan kembali menjadi suatu kemungkinan. Teologi Altizer merupakan dialektika yang dengan bersemangat menyerang gelapnya dunia tak bertuhan dengan harapan akan menyingkap rahasianya. Paul Van Buren lebih akurat dan logis. Di dalam *The Secular Meaning of the Gospel* (1963), dia menyatakan bahwa pembicaraan tentang Tuhan sudah tidak mungkin lagi dilakukan di dunia ini. Sains dan teknologi telah meruntuhkan mitologi kuno. Keimanan sederhana dalam *The Old Man in the Sky* menjadi mustahil, demikian pula keyakinan para teolog yang lebih maju. Kita mesti bertahan tanpa Tuhan dan berpegang kepada Yesus dari Nazareth. Injil merupakan “kabar baik tentang seorang merdeka yang memerdekakan orang lain”. Yesus dari Nazareth adalah pembebas, “manusia yang mendefinisikan apa arti menjadi manusia”.<sup>5</sup>

Di dalam *Radical Theology and the Death of God* (1966), William Hamilton mencatat bahwa bentuk teologi ini berakar di Amerika Serikat, yang selalu berkecenderungan utopian dan tak memiliki tradisi teologis sendiri. Tamsil tentang kematian Tuhan menampilkan anomi dan barbarisme era teknik yang memustahilkan kepercayaan kepada Tuhan biblikal dalam cara lama. Hamilton sendiri memandang suasana teologis ini sebagai cara menjadi seorang Protestan di abad kedua puluh. Luther telah meninggalkan kesendiriannya dan berangkat menuju dunia. Dengan cara yang sama, dia dan Kristen radikal lainnya adalah manusia sekular yang teguh. Mereka telah meninggalkan tempat suci yang biasa ditempati Tuhan untuk bertemu dengan manusia Yesus di lingkungan sekitar mereka dalam dunia teknologi, kekuatan, seks, uang, dan kota. Manusia sekular modern tidak membutuhkan Tuhan. Tak ada lubang berbentuk Tuhan di dalam diri Hamilton: dia akan menemukan solusinya sendiri di dunia.

Ada sesuatu yang lebih pedih di sekitar optimisme tahun enam puluhan yang meledak-ledak ini. Tentu saja kaum radikal benar bahwa cara lama perbincangan tentang Tuhan telah menjadi mustahil bagi banyak orang, tetapi pada 1990-an sulit untuk merasakan bahwa kebebasan dan fajar baru telah tiba. Bahkan pada saat itu, para teolog Kematian Tuhan dikritik, karena perspektif mereka adalah perspektif kelas menengah Amerika yang berkulit putih dan makmur. Teolog kulit hitam semacam James H. Cone bertanya bagaimana mungkin orang kulit putih merasa berhak untuk menegakkan kebebasan melalui kematian Tuhan, sementara mereka memperbudak manusia atas nama Tuhan. Teolog Yahudi, Richard Rubenstein merasa mustahil untuk memahami bagaimana mereka bisa begitu yakin tentang kemanusiaan tanpa Tuhan, padahal belum lama berselang terjadi pembantaian Nazi. Dia sendiri yakin bahwa ilah yang dikonsepsikan sebagai Tuhan Sejarah telah wafat untuk selamanya di Auschwitz. Namun, Rubenstein tidak yakin bahwa orang Yahudi dapat meninggalkan agama. Setelah pemusnahan Yahudi Eropa hingga nyaris habis, mereka tidak boleh memutuskan diri dari masa silam. Akan tetapi, Tuhan Yahudi liberal yang bermoral tidak cukup memuaskan. Dia sangat tidak personal, mengabaikan tragedi kehidupan dan beranggapan bahwa dunia pasti akan lebih baik. Rubenstein sendiri lebih menyukai Tuhan kaum mistik Yahudi. Dia tergerak oleh doktrin *tsimtsum* Luria, tindakan pengosongan diri Tuhan secara sukarela demi menciptakan alam. Semua mistikus memandang Tuhan sebagai Ketiadaan yang darinya kita berasal dan kepadanya kita akan kembali. Rubenstein setuju dengan Sartre bahwa hidup adalah kehampaan; dia memandang Tuhan kaum mistik sebagai sebuah cara imajinatif untuk memasuki pengalaman manusia tentang ketiadaan.<sup>6</sup>

Teolog Yahudi yang lain juga menemukan ketenteraman di dalam Kabbalah Lurianik. Hans Jonas percaya bahwa setelah Auschwitz orang tak lagi bisa meyakini kemahakuasaan Tuhan. Ketika Tuhan menciptakan dunia, dia secara sukarela membatasi dirinya dan ikut menanggung kelemahan manusia. Dia tidak bisa melakukan itu lagi sekarang, dan manusia harus memulihkan keutuhan Tuhan dan dunia melalui doa dan Taurat. Namun, teolog Inggris Louis Jacobs tidak menyukai gagasan semacam ini, karena memandang *tsimtsum* terlalu kasar dan antropomorfik: mendorong kita untuk bertanya *bagaimana* Tuhan menciptakan alam dengan cara yang

terlalu harfiah. Tuhan tidak membatasi dirinya, menahan napasnya sebelum mengembuskannya kembali. Tuhan yang tidak berdaya tidaklah bermanfaat dan tidak bisa memberi makna bagi eksistensi manusia. Lebih baik kembali ke penjelasan klasik bahwa Tuhan lebih agung daripada manusia, dan pikiran maupun caranya tidaklah sama dengan pikiran dan cara kita. Mungkin Tuhan memang tak bisa dipahami, namun manusia mempunyai pilihan untuk mempercayai Tuhan yang tak terlukiskan ini dan menetapkan *sebuah* makna, meski di tengah ketidakbermaknaan. Teolog Katolik Roma, Hans Kung sepakat dengan Jacobs, juga lebih menyukai penjelasan yang lebih masuk akal atas tragedi daripada mitos *tsimtsum*. Dia mencatat bahwa manusia tidak dapat beriman kepada Tuhan yang lemah, tetapi kepada Tuhan mahahidup yang membuat orang-orang cukup kuat untuk berdoa di Auschwitz.

Sebagian orang masih merasa mustahil menemukan makna dalam gagasan tentang Tuhan. Teolog Swiss, Karl Barth (1886-1968) menentang Protestantisme liberal Schleiermacher dengan penekanannya terhadap pengalaman keagamaan. Akan tetapi, dia juga penentang utama teologi alamiah. Dia berpendapat, adalah upaya menjelaskan Tuhan dalam terma rasional merupakan kekeliruan radikal, bukan hanya karena keterbatasan pikiran manusia, melainkan juga karena umat manusia telah dirusak oleh Kejatuhan Adam. Oleh karena itu, setiap gagasan alamiah yang kita bentuk tentang Tuhan cenderung keliru, dan menyembah Tuhan semacam itu merupakan keberhalaan. Satu-satunya sumber yang sah bagi pengetahuan tentang Tuhan adalah Alkitab. Ini kelihatannya merupakan hal terburuk: pengalaman disingkirkan, akal alamiah diabaikan, pikiran manusia tak layak dipercaya; dan tak ada kemungkinan untuk belajar dari kepercayaan lain, sebab hanya Alkitablah wahyu yang sah. Tampaknya tidak sehat untuk menggabungkan skeptisisme seradikal itu dengan penerimaan kebenaran kitab suci tanpa sikap kritis.

Paul Tillich (1868-1965) yakin bahwa Tuhan personal teisme Barat tradisional harus dienyahkan, namun dia juga percaya bahwa agama tetap penting bagi umat manusia. Kecemasan yang berakar-dalam merupakan bagian dari kondisi manusia: kecemasan ini bukanlah neurotik sebab ia tak bisa dilenyapkan dan tak ada terapi yang dapat menyembuhkannya. Kita senantiasa takut akan kehilangan dan kepunahan, ketika kita melihat tubuh

kita secara perlahan namun pasti semakin menua. Tillich setuju dengan Nietzsche bahwa Tuhan personal merupakan gagasan yang berbahaya dan layak mati:

Konsep "Tuhan Personal" yang campur tangan dalam kejadian alam, atau menjadi "sebab yang independen bagi kejadian alam," membuat Tuhan menjadi objek alamiah di samping yang lain, sebuah objek di tengah objek-objek lain, sebuah wujud di antara wujud-wujud yang lain, mungkin yang tertinggi, meskipun demikian tetap *sebuah* wujud. Ini jelas bukan hanya merusak sistem fisik, melainkan juga merusak setiap gagasan bermakna tentang Tuhan.<sup>7</sup>

Tuhan yang selalu mengutak-atik alam semesta adalah absurd; Tuhan yang mencampuri kebebasan dan kreativitas manusia adalah tiran. Jika Tuhan dipandang sebagai suatu diri di alam yang merupakan miliknya, suatu ego yang terkait dengan suatu aku, sebuah sebab yang terpisah dari akibatnya, maka "dia" menjadi *sebuah* wujud, bukan Wujud itu sendiri. Suatu tiran yang mahakuasa dan mahatahu tidak berbeda dengan diktator duniawi yang membuat segala sesuatu dan semua orang menjadi tenaga penggerak dalam mesin yang dikendalikannya. Ateisme yang menolak Tuhan semacam itu mungkin bisa dibenarkan.

Sebagai gantinya kita mesti menemukan "Tuhan" di atas Tuhan personal ini. Tak ada yang baru dalam hal ini. Sejak zaman biblikal, kaum teis telah menyadari watak paradoks Tuhan yang mereka sembah, menyadari bahwa Tuhan yang dipersonalisasi ini diseimbangkan oleh keilahian yang transpersonal. Setiap pendoa merupakan kontradiksi, karena dia berusaha berbicara dengan seseorang yang perbincangan dengannya justru mustahil; memohon bantuan seseorang yang entah telah mengabulkannya atau tidak sebelum diminta; dia mengatakan "engkau" kepada Tuhan yang, sebagai Wujud itu sendiri, lebih dekat dengan "Aku" daripada ego kita sendiri. Tillich lebih menyukai definisi tentang Tuhan sebagai Dasar wujud. Keikutsertaan di dalam Tuhan di atas "Tuhan" seperti itu tidak akan mengalienasikan kita dari dunia, namun justru membenamkan kita di dalam realitas. Dia mengembalikan kita kepada diri kita sendiri. Manusia harus menggunakan simbol-simbol ketika berbicara tentang Wujud itu sendiri: berbicara mengenainya secara harfiah atau realistik tidaklah tepat dan bahkan tidak benar. Selama berabad-abad simbol-simbol "Tuhan",

“pelindung” dan “keabadian” telah membuat orang mampu bersabar menanggung nestapa kehidupan dan horor kematian, namun ketika simbol-simbol ini kehilangan daya muncullah ketakutan dan keraguan. Orang yang mengalami ketakutan dan kecemasan ini harus mencari Tuhan di atas “Tuhan” teisme yang telah terdiskreditkan dan telah kehilangan daya simboliknya.

Ketika Tillich berbicara kepada orang awam, dia senang mengganti istilah “Sumber Segala Wujud” yang agak teknis itu dengan “Yang Mahapeduli”. Dia menekankan bahwa pengalaman manusia mempercayai “Tuhan di atas Tuhan” ini bukanlah keadaan ganjil yang dapat dibedakan dari pengalaman emosional atau intelektual lain. Anda tidak mungkin berkata: “Kini saya mempunyai pengalaman ‘keagamaan’ khusus,” sebab Tuhan yang Wujud itu mendahului dan bersifat fundamental bagi semua emosi semangat, harapan, dan keputusan kita. Ini bukanlah keadaan yang dapat dinamai tersendiri, namun meliputi setiap pengalaman kemanusiaan yang normal. Seabad sebelumnya, Feuerbach telah membuat klaim serupa ketika mengatakan bahwa Tuhan tidak bisa dipisahkan dari psikologi manusia normal. Kini, ateisme ini telah berubah menjadi teisme baru.

Para teolog liberal berusaha membuktikan apakah mungkin untuk beriman dan sekaligus menjadi bagian dari dunia intelektual modern. Ketika merumuskan konsepsi baru tentang Tuhan, mereka berpaling ke disiplin ilmu lain: sains, psikologi, sosiologi dan agama-agama lain. Lagi-lagi, tak ada yang baru dalam usaha ini. Origen dan Clement dari Aleksandria telah menjadi Kristen liberal dalam pengertian ini pada abad ketiga tatkala mereka memasukkan Platonisme ke dalam agama Semitik Yahweh. Kini Jesuit Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) memadukan kepercayaannya kepada Tuhan dengan sains modern. Dia adalah seorang paleontolog dengan ketertarikan khusus pada kehidupan prasejarah dan menuliskan teologi baru berdasarkan pemahamannya tentang evolusi. Dia memandang seluruh pertarungan evolusioner sebagai kekuatan ilahi yang mendorong alam semesta untuk berubah dari materi menjadi ruh menjadi personalitas dan, akhirnya, melampaui personalitas menjadi Tuhan. Tuhan imanen dan berinkarnasi di dunia, yang telah menjadi sakramen kehadirannya. De Chardin menganjurkan bahwa alih-alih berkonsentrasi pada manusia Yesus, orang Kristen mesti menumbuhkan potret kosmik Kristus dalam surat-surat



Paulus kepada Jemaat di Kolose dan Efesus: Kristus dalam pandangan ini merupakan “titik omega” alam semesta, klimaks proses evolusi ketika Tuhan menjadi segala di dalam segala. Kitab suci mengatakan kepada kita bahwa Tuhan adalah cinta, dan sains menunjukkan bahwa dunia alamiah berkembang menuju kompleksitas yang lebih tinggi *dan* kesatuan yang lebih besar dalam keragaman ini. Kesatuan-dalam-perbedaan ini merupakan cara lain mengungkapkan cinta yang menggerakkan seluruh ciptaan. De Chardin telah dikritik karena menyamakan Tuhan sepenuhnya dengan dunia sehingga semua transendensinya hilang, tetapi teologi duniawinya ini merupakan perubahan bagus dari *contemptus mundi* yang sering mencirikan spiritualitas Katolik.

Selama 1960-an di Amerika Serikat, Daniel Day Williams (l. 1910) mengembangkan apa yang dikenal sebagai teologi Proses, yang juga menekankan kesatuan Tuhan dengan dunia. Dia sangat dipengaruhi oleh filosof Inggris A.N. Whitehead (1861-1947), yang memandang Tuhan terkait erat dengan proses dunia. Whitehead tidak bisa memikirkan Tuhan sebagai suatu-Wujud yang lain, ada dengan sendirinya dan tak terpengaruh. Dia menyusun ide profetik versi abad kedua puluh tentang penderitaan Tuhan:

Saya meyakini bahwa Tuhan sungguh menderita ketika dia berpartisipasi dalam deru kehidupan sekelompok wujud. Keterlibatannya dalam penderitaan dunia adalah contoh luhur tentang mengetahui, menerima, dan mengubah penderitaan yang muncul di dunia dengan cinta. Saya meyakini kepekaan Tuhan. Tanpa itu, saya tidak bisa merasakan wujud Tuhan.<sup>8</sup>

Dia melukiskan Tuhan sebagai “sahabat yang hebat, teman se penderitaan, yang mengerti”. Williams menyukai definisi Whitehead; dia suka berbicara tentang Tuhan sebagai “perilaku” dunia atau sebuah “peristiwa”.<sup>9</sup> Adalah keliru untuk menempatkan tatanan adialami di atas sebagai lawan dunia alamiah kesadaran kita. Hanya ada satu tatanan wujud. Ini bukan reduksionistik. Dalam konsep kita tentang yang alamiah kita mesti memasukkan *semua* aspirasi, kapasitas, dan potensi yang pernah dipandang mukjizati. Ini akan mencakup pula “pengalaman keagamaan” kita, sebagaimana yang selalu dinyatakan oleh orang Buddha. Ketika ditanya apakah dia pikir Tuhan terpisah dari alam, Williams menjawab bahwa dia tidak yakin. Dia membenci gagasan Yunani kuno tentang *apatheia*, yang

menurutnya nyaris merupakan penghujatan: gagasan itu mengetengahkan Tuhan yang berjarak, tidak peduli, dan egois. Dia menolak tuduhan bahwa dirinya menganjurkan panteisme. Teologinya hanya berusaha untuk meluruskan ketidakseimbangan, yang diakibatkan oleh Tuhan yang membuat kita teralienasi, Tuhan yang mustahil untuk diterima setelah tragedi Auschwitz dan Hiroshima.

Yang lainnya kurang optimis terhadap kemajuan dunia modern dan ingin mempertahankan transendensi Tuhan sebagai tantangan bagi umat manusia. Jesuit Karl Rahner telah mengembangkan teologi yang lebih transendental, yang memandang Tuhan sebagai misteri tertinggi dan Yesus sebagai manifestasi pasti bagi apa yang dapat diraih manusia. Bernard Lonergan juga menekankan arti penting transendensi dan pikiran sebagai lawan dari pengalaman. Akal semata tidak bisa mencapai visi yang dicarinya: akal tak henti-hentinya tersandung pada penghalang pemahaman yang menuntut perubahan perilaku kita. Dalam semua kebudayaan, manusia diarahkan oleh dorongan yang sama: menjadi cerdas, bertanggung jawab, bernalar, mencintai dan, jika perlu, berubah. Oleh karena itu, watak dasar manusia menuntut kita untuk mentransendensi diri dan persepsi kita saat ini, dan prinsip ini mengindikasikan keberadaan apa yang disebut sebagai Tuhan di dalam hakikat dasar seluruh persoalan kemanusiaan. Akan tetapi, teolog Swiss Hans Urs von Balthasar meyakini bahwa alih-alih mencari Tuhan di dalam logika dan abstraksi, kita harus berpaling kepada seni: wahyu Katolik pada dasarnya bersifat Inkarnasional. Dalam kajian cemerlang atas Dante dan Bonaventura, Balthasar menunjukkan bahwa orang Katolik telah “melihat” Tuhan dalam bentuk manusia. Penekanan mereka terhadap keindahan dalam gerak ritual, drama dan dalam karya seniman-seniman besar Katolik menunjukkan bahwa Tuhan ingin ditemukan melalui indra dan tidak hanya melalui akal dan bagian diri manusia yang lebih abstrak.

Kaum Muslim dan Yahudi juga mencoba berpaling ke masa lalu untuk menemukan gagasan tentang Tuhan yang sesuai dengan masa kini. Abu Al-Kalam Azad (w. 1959), teolog Pakistan terkemuka, kembali ke Al-Quran untuk menemukan cara memandang Tuhan yang tidak terlalu transenden sehingga nyaris tiada dan tidak terlalu personal sehingga menjadi berhalah. Dia mengarah kepada watak simbolik wacana Al-Quran, mencatat adanya keseimbangan antara deskripsi metaforik, figuratif dan antropomorfik, di

satu pihak, dan peringatan terus-menerus bahwa Tuhan tidak bisa diperbandingkan, di pihak lain. Yang lain kembali kepada kaum sufi untuk memperoleh wawasan tentang hubungan Tuhan dengan dunia. Sufi Swiss Frithjof Schuon menghidupkan kembali doktrin Kesatuan Wujud (*Wahdat Al-Wujud*) yang dahulu dinisbahkan kepada Ibn Al-Arabi. Doktrin ini menegaskan bahwa karena Tuhan merupakan *satu-satunya* realitas, maka yang ada hanyalah dia, dan dunia itu sendiri pada dasarnya ilahiah. Dia menyebutkan ini sambil mengingatkan bahwa ini merupakan kebenaran esoterik yang hanya bisa dipahami dalam konteks disiplin mistikal sufisme.

Yang lainnya telah membuat Tuhan lebih terjangkau oleh manusia dan relevan dengan tantangan politik di masanya. Dalam tahun-tahun menjelang revolusi Iran, seorang filosof muda Dr. Ali Syari'ati berhasil menarik sejumlah besar kelompok kelas menengah terdidik. Dialah yang bertanggung jawab atas turutnya mereka menentang Syah, meskipun para mullah tidak menyetujui sejumlah misi keagamaannya. Selama demonstrasi, kelompok itu sering membawa potretnya bersama potret Ayatullah Khomeini, meski tidaklah jelas bagaimana dia bisa sejajar dengan Khomeini. Syari'ati yakin bahwa westernisasi telah mengalienasikan kaum Muslim dari akar kebudayaan mereka dan untuk menyembuhkan penyakit ini mereka harus melakukan interpretasi ulang terhadap simbol-simbol lama keimanan mereka. Muhammad telah melakukan hal serupa tatkala beliau memberi relevansi monoteistik kepada ritus haji kaum pagan kuno. Dalam bukunya *Hajj*, Syari'ati membawa pembacanya melalui ziarah ke Makkah, secara perlahan mengartikulasikan konsepsi ketuhanan dinamis yang secara imajinatif harus diciptakan oleh setiap peziarah untuk dirinya masing-masing. Dengan demikian, ketika mencapai Ka'bah, jamaah haji akan menyadari mengapa tempat suci itu kosong: "Ini bukanlah tujuan terakhirmu; Ka'bah hanyalah sebuah tanda agar engkau tidak salah jalan; Ka'bah hanya menunjukkan arah kepadamu."<sup>10</sup> Ka'bah menjadi saksi pentingnya kita mentransendensi seluruh ungkapan manusia tentang yang ilahi, yang tidak boleh menjadi tujuan akhir. Mengapa Ka'bah hanya berupa kubus sederhana, tanpa dekorasi dan ornamen? Karena ia mewakili "rahasia Tuhan di alam semesta: Tuhan tak berbentuk, tak berwarna, tanpa keserupaan, sehingga bentuk atau kondisi apa pun yang dipilih, dilihat atau dibayangkan manusia, itu bukanlah Tuhan".<sup>11</sup> Ibadah haji merupakan antitesis dari keterasingan yang dialami oleh banyak orang Iran periode

pascakolonial. Ia menampilkan jalan eksistensial setiap manusia yang membelokkan jalan hidupnya dan mengarahkannya kepada Tuhan. Iman aktivis Syari'ati dianggap berbahaya: Polisi rahasia Syah menyiksa dan mendeportasinya dan bahkan mungkin juga bertanggung jawab atas kematiannya di London pada 1977.

Martin Buber (1878-1965) memiliki visi yang sama dinamisnya tentang Yudaisme sebagai proses spiritual dan pencarian kesatuan dasar. Agama secara keseluruhan merupakan perjumpaan dengan Tuhan personal yang hampir selalu hadir dalam pertemuan kita dengan sesama. Ada dua wilayah: pertama, ruang dan waktu tempat kita berhubungan dengan wujud lain sebagai subjek dan objek, sebagai Aku-Dia. Di wilayah kedua, kita berhubungan dengan yang lain sebagaimana adanya, memandangnya sebagai tujuan dalam dirinya sendiri. Inilah wilayah Aku-Engkau, yang mengungkapkan keberadaan Tuhan. Hidup adalah dialog tanpa akhir dengan Tuhan, yang tidak membinasakan kebebasan atau kreativitas kita, sebab Tuhan tidak pernah menyatakan kepada kita *apa* yang dituntutnya atas diri kita. Kita mengalaminya hanya sebagai kehadiran dan dorongan. Kita harus mengupayakan sendiri maknanya. Ini berarti keterputusan dari banyak tradisi Yahudi, dan penafsiran Buber terhadap teks tradisional kadang kala dipaksakan. Sebagai pengikut Kant, Buber tidak memperhatikan Taurat, yang dirasakannya asing: Tuhan bukanlah pencipta hukum! Perjumpaan Aku-Engkau berarti kebebasan dan spontanitas, bukan beban tradisi masa silam. Namun, *mitzvot* merupakan hal yang sentral bagi spiritualitas Yahudi, dan ini dapat menjelaskan mengapa Buber lebih populer di kalangan Kristen daripada di kalangan Yahudi.

Buber menyadari bahwa istilah “Tuhan” telah dikotori dan direndahkan, tetapi dia menolak untuk menghapuskannya. “Di mana saya bisa menemukan kata yang setara dengan itu untuk melukiskan realitas yang sama?” Kata tersebut memikul makna yang terlalu agung dan kompleks, dan mempunyai asosiasi sakral yang terlalu banyak. Orang yang menolak kata “Tuhan” harus dihargai, sebab telah begitu banyak hal mengerikan yang dilakukan atas namanya:

Tidak sulit untuk mengerti mengapa ada orang yang mengusulkan masa tenang dari “segala yang telah berlalu” sehingga kata-kata yang telah disalahgunakan bisa

dibebaskan. Namun ini bukanlah cara untuk menebusnya. Kita tidak bisa membersihkan istilah "Tuhan" dan kita tidak bisa membuatnya utuh; namun, betapapun ia telah cemar dan memar, kita bisa membangkitkan dan melepaskannya dari sengsara.<sup>12</sup>

Tidak seperti kaum rasionalis, Buber tidak menentang mitos: dia memandang mitos Lurianik tentang percikan ilahi yang terperangkap di dunia memiliki makna simbolik yang penting. Terpisahnya percikan itu dari Tuhan Tertinggi mencerminkan pengalaman manusia tentang keterasingan. Ketika kita berhubungan dengan orang lain, kita akan memulihkan kesatuan primal dan mengurangi keterasingan di dunia.

Jika Buber kembali kepada Alkitab dan Hasidisme, Abraham Joshua Heschel (1907-72) kembali kepada spirit para rabi dan Talmud. Berbeda dengan Buber, dia percaya bahwa *mitzvot* akan membantu orang Yahudi melawan aspek dehumanisasi modernitas. *Mitzvot* merupakan tindakan yang lebih memenuhi kebutuhan Tuhan daripada kebutuhan kita sendiri. Kehidupan modern ditandai oleh depersonalisasi dan eksploitasi: bahkan Tuhan direduksi menjadi sesuatu untuk dimanipulasi dan melayani tujuan-tujuan kita. Akibatnya agama menjadi suram dan membosankan: kita membutuhkan "teologi kedalaman" untuk masuk ke bawah struktur-struktur dan memulihkan kekaguman, misteri, dan ketakjuban semula. Tak ada manfaatnya mencoba membuktikan eksistensi Tuhan secara logis. Iman kepada Tuhan memancar dari pemahaman langsung yang tidak ada kaitannya dengan konsep-konsep dan rasionalitas. Alkitab harus dibaca secara metaforik seperti puisi agar melahirkan kepekaan tentang yang sakral. *Mitzvot* juga mesti dipandang sebagai gerak simbolik yang melatih kita untuk hidup dalam kehadiran Tuhan. Setiap *mitzvot* merupakan tempat pertemuan dalam pernik kehidupan dunia dan, seperti halnya karya seni, alam *mitzvot* itu memiliki logika dan ritmenya sendiri. Di atas segalanya, kita harus sadar bahwa Tuhan membutuhkan manusia. Dia bukanlah Tuhan yang jauh sebagaimana dikonsepsikan para filosof, namun yang peduli terhadap penderitaan umat manusia sebagaimana digambarkan oleh para nabi.

Para filosof ateis juga tertarik pada gagasan tentang Tuhan selama paruh kedua abad kedua puluh. Dalam *Being and Time* (1927), Martin Heidegger (1899-1976) memandang Wujud dalam cara yang hampir sama dengan

Tillich, meskipun dia menolak bahwa itu adalah “Tuhan” dalam pengertian Kristen: dia berbeda dari *wujud-wujud* partikular dan dari kategori pemikiran normal. Sebagian orang Kristen telah diilhami oleh karya Heidegger, meskipun nilai moralnya dipertanyakan karena keterkaitannya dengan Nazi. Dalam *What is Metaphysics?*, kuliah penobatannya di Freiburg, Heidegger mengembangkan sejumlah gagasan yang pernah muncul dalam karya Plotinus, Denys dan Erigena. Karena Wujud itu “Sama Sekali Berbeda”, ia sebenarnya Tiada—tidak ada, bukan objek maupun wujud partikular. Akan tetapi, dialah yang membuat semua eksistensi lain menjadi mungkin. Orang kuno telah meyakini bahwa ketiadaan hanya melahirkan ketiadaan, namun Heidegger mengubah ungkapan itu menjadi: *ex nihilo omne qua ens fit*. Dia mengakhiri kuliahnya dengan mengajukan pertanyaan yang pernah ditanyakan Leibniz: “Mengapa harus ada, bukannya tiada?” Inilah pertanyaan yang membangkitkan rasa takjub dan kagum yang selalu muncul dalam respons manusia terhadap alam: mengapa semua ini mesti ada? Dalam bukunya *Introduction to Metaphysics* (1953), Heidegger mengawali dengan mengajukan pertanyaan yang sama. Teologi merasa yakin memiliki jawabannya dan mengembalikan segalanya kepada Sesuatu Yang lain, kepada Tuhan. Namun, Tuhan ini hanya merupakan wujud lain bukannya sesuatu yang sepenuhnya berbeda. Heidegger memiliki gagasan yang agak reduktif tentang Tuhan agama—meskipun banyak orang beragama ikut menyepakatinya—tetapi dia sering berbicara tentang Wujud dalam terma mistikal. Dia membicarakannya sebagai sebuah paradoks besar; menggambarkan proses berpikir sebagai penantian atau penyimakan kepada sang Wujud dan tampaknya mengalami datang dan perginya Wujud, mirip yang dirasakan kaum mistik tentang ketiadaan Tuhan. Pikiran manusia tidak bisa mengadakan Wujud itu. Sejak zaman Yunani, orang-orang di Barat cenderung melupakan Wujud dan alih-alih memusatkan perhatian kepada *wujud-wujud*, sebuah proses yang telah menghasilkan teknologi modern. Dalam artikel berjudul “Only a God Can Save Us” yang ditulis menjelang akhir hayatnya, Heidegger mengajukan tesis bahwa pengalaman ketiadaan Tuhan di zaman kita bisa membebaskan kita dari belenggu *wujud-wujud*. Namun, tak ada yang bisa kita lakukan untuk menghadirkan kembali Wujud ke zaman ini. Kita hanya bisa berharap adanya kebangkitan baru di masa depan.

Filosof Marxis, Ernst Bloch (1885-1977), memandang ide tentang Tuhan sebagai sesuatu yang alamiah bagi manusia. Seluruh hidup manusia diarahkan ke masa depan; kita merasakan kehidupan kita sebagai sesuatu yang belum sempurna dan belum selesai. Berbeda dengan binatang, kita tidak pernah puas namun selalu ingin lebih. Inilah yang mendorong kita untuk berpikir dan berkembang, sebab pada setiap tahap kehidupan, kita harus melampaui diri sendiri dan menuju tingkat berikutnya: seorang bayi harus menjadi anak kecil, dan seorang anak kecil yang belum bisa berjalan harus mengatasi ketidakmampuannya dan menjadi anak-anak yang bisa berjalan, dan seterusnya. Seluruh mimpi dan ilham kita ingin menyibak apa yang akan datang. Bahkan, filsafat dimulai dengan ketakjuban, yaitu pengalaman ketidaktahuan, yang belum diketahui. Sosialisme juga menatap ke depan, kepada sebuah utopia. Meski Marxis menolak agama, tetapi di mana ada harapan di situ ada agama. Sebagaimana Feuerbach, Bloch memandang Tuhan sebagai cita-cita manusia yang belum terwujud, tetapi alih-alih mengalienasikan, dia merasa Tuhan ini sangat dibutuhkan bagi kondisi manusia.

Max Horkheimer (1895-1973), ahli teori sosialis Jerman dari mazhab Frankfurt, juga memandang “Tuhan” sebagai cita-cita penting dengan cara yang mengingatkan kepada para nabi. Apakah dia ada atau tidak, ataukah kita “beriman kepadanya” atau tidak bukan merupakan persoalan. Tanpa ide tentang Tuhan takkan ada makna, kebenaran, atau moralitas mutlak: etika hanya menjadi soal selera, rasa, atau perilaku. Tanpa ide tentang “Tuhan”, politik dan moralitas akan menjadi pragmatik dan licik, tidak bijak. Jika tidak ada yang mutlak, tak ada alasan untuk tidak bermusuhan atau bahwa perang lebih buruk daripada damai. Agama pada dasarnya merupakan perasaan batin bahwa *ada* Tuhan. Salah satu impian kita yang paling awal adalah kerinduan akan keadilan (betapa sering kita mendengar seorang anak memprotes: “Itu tidak adil!”). Agama merekam aspirasi dan gugatan manusia di hadapan penderitaan dan kekeliruan. Agama membuat kita sadar akan keterbatasan kita; kita semua berharap ketidakadilan di dunia akan segera berakhir.

Kenyataan bahwa orang yang tidak memiliki kepercayaan keagamaan konvensional terus kembali kepada tema-tema sentral yang telah kita temukan dalam sejarah Tuhan menunjukkan bahwa ide itu tidaklah seasing

yang kita bayangkan. Namun demikian, selama paro kedua abad kedua puluh, ada gerakan menjauh dari ide tentang Tuhan personal yang berperilaku seperti diri kita. Tak ada yang baru dalam gerakan ini. Seperti yang kita telah saksikan, kitab suci Yahudi, yang oleh orang Kristen disebut Perjanjian “lama” mereka, memperlihatkan proses yang serupa; Al-Quran sejak awal menyebut Allah dalam istilah yang kurang personal dibandingkan tradisi Yudeo-Kristen. Doktrin semacam Trinitas dan mitologi serta simbolisme sistem mistikal semuanya berupaya menunjukkan bahwa Tuhan melebihi personalitas. Namun, ini tampaknya tidak menjadi jelas dengan sendirinya bagi kebanyakan orang beriman. Ketika John Robinson, Uskup Woolwich, menerbitkan *Honest to God* pada 1963, yang menyatakan bahwa dia tidak bisa lagi tunduk kepada Tuhan personal lama yang berada “di luar sana”, timbul kegemparan di Inggris. Kegemparan serupa juga menyertai pernyataan David Jenkins, Uskup Durham, meskipun gagasan seperti ini telah cukup populer di lingkungan akademik. Don Cupitt, Dekan Emmanuel College, Cambridge, juga pernah disebut “pendeta ateis”: dia berpendapat Tuhan realistik tradisional yang dikonsepsikan oleh teisme tidak bisa diterima dan sebaliknya mengusulkan sebetulnya Buddhisme Kristen yang menempatkan pengalaman keagamaan lebih tinggi daripada teologi. Seperti Robinson, Cupitt secara intelektual meraih wawasan yang oleh kaum mistik dalam ketiga agama besar dunia diraih melalui jalan intuitif. Namun, ide bahwa Tuhan tidak sungguh-sungguh ada dan bahwa yang ada justru Tiada bukan merupakan hal yang baru.

Sikap tidak toleran terhadap penggambaran yang tak layak tentang Yang Mutlak semakin bertumbuh. Ini merupakan ikonoklasme yang sehat, sebab di masa silam ide tentang Tuhan telah dipergunakan dengan akibat-akibat yang merusak. Salah satu perkembangan baru yang paling keras sejak 1970-an adalah kebangkitan sejenis religiusitas yang lazim kita sebut “fundamentalisme” dalam agama-agama terbesar dunia, termasuk ketiga agama ketuhanan. Spiritualitas yang sangat politis itu senantiasa berpandangan harfiah dan tidak toleran. Di Amerika Serikat yang mudah tertarik pada ekstremisme dan seruan apokaliptik, fundamentalisme Kristen menggabungkan diri ke dalam Kanan Baru. Kaum fundamentalis mengampanyekan penghapusan hukum aborsi dan pengetatan aturan moral dan sosial. Moral Majoritynya Jerry Falwell mencapai kekuatan politik yang mencengangkan selama tahun-tahun pemerintahan Reagan. Evangelis



lainnya semacam Maurice Cerullo, berpegang pada perkataan Yesus secara harfiah, percaya bahwa mukjizat merupakan sendi keimanan yang esensial. Tuhan akan mengabulkan apa pun yang diminta dalam doa seorang beriman. Di Inggris, fundamentalis semacam Colin Urquhart telah membuat pernyataan yang sama. Kaum fundamentalis Kristen tampaknya tak terlalu memedulikan seruan cinta kasih Kristus. Mereka cepat mengutuk orang-orang yang mereka anggap sebagai “musuh Tuhan”. Kebanyakan mereka memandang kaum Yahudi dan Muslim telah ditakdirkan masuk neraka, dan Urquhart pernah mengatakan bahwa semua agama Timur diilhami oleh setan.

Di Dunia Muslim terdapat perkembangan serupa, yang banyak dijadikan objek publikasi di Barat. Kaum fundamentalis Muslim telah menggulingkan beberapa pemerintahan dan membunuh atau mengancam musuh-musuh Islam dengan hukuman mati. Demikian pula, fundamentalis Yahudi telah bermukim di Wilayah Pendudukan di Tepi Barat dan Jalur Gaza dengan tekad kuat mengusir para pemukim Arab, menggunakan kekerasan jika perlu. Mereka percaya bahwa mereka tengah melicinkan jalan bagi kedatangan Mesias, yang telah berada di ambang pintu. Dalam semua bentuknya, fundamentalisme merupakan keyakinan yang sangat reduktif. Rabi Meir Kahane, anggota Far Right Israel paling ekstrem yang terbunuh di New York, pada 1990 menyatakan:

Tak begitu banyak misi di dalam Yudaisme. Hanya satu. Dan misi ini adalah melaksanakan apa yang dikehendaki oleh Tuhan. Kadang kala Tuhan memerintahkan kita untuk berperang, kadang kala dia menginginkan kita untuk hidup damai .... Akan tetapi, pesannya hanya satu: Tuhan menginginkan kami untuk datang ke negeri ini demi menciptakan sebuah negara Yahudi.<sup>13</sup>

Hal ini mengabaikan perkembangan Yahudi selama berabad-abad, kembali ke perspektif Deuteronomik atas Kitab Yosua. Tidak mengherankan jika orang-orang yang mendengar pernyataan yang profan ini, yang membuat “Tuhan” menyangkal hak asasi bangsa lain, berpikir bahwa semakin cepat kita membinasakannya akan semakin baik.

Akan tetapi, sebagaimana telah kita tinjau pada bab yang lalu, bentuk religiusitas seperti ini merupakan gerak menjauhkan diri dari Tuhan.

Menjadikan fenomena historis dan manusiawi seperti “Nilai Keluarga” Kristen, “Islam” atau “Tanah Suci” sebagai fokus pengabdian keagamaan merupakan bentuk keberhalaan baru. Rasa benar sendiri ini telah menjadi godaan yang terus mengusik kaum monoteis sepanjang sejarah. Hal seperti ini harus ditolak karena tidak autentik. Tuhan kaum Yahudi, Kristen, dan Muslim berangkat dari titik awal yang tidak menguntungkan, karena ilah kesukuan Yahweh memihak habis-habisan hanya kepada umatnya sendiri. Pasukan salib yang belakanganlah membangkitkan kembali etos primitif ini. Mereka mengangkat nilai kesukuan ke status yang tinggi dan menempatkan ideal-ideal buatan manusia sebagai pengganti realitas transenden. Mereka juga menafikan tema monoteistik yang penting. Sejak para nabi Israel mereformasi kultus pagan Yahweh, Tuhan kaum monoteis mengutamakan nilai kasih sayang.

Telah kita saksikan bahwa kasih sayang merupakan ciri sebagian besar ideologi yang diciptakan selama Zaman Kapak. Nilai kasih sayang bahkan mendorong kaum Buddhis untuk membuat perubahan besar dalam orientasi keagamaan mereka ketika pengabdian (*bhakti*) diperkenalkan ke dalam Buddha dan *bodhisattva*. Para nabi telah mengajarkan bahwa kultus dan penyembahan tidak berguna, kecuali jika masyarakat secara keseluruhan mengadopsi etos yang lebih adil dan berkasih sayang. Pandangan semacam ini dikembangkan oleh Yesus, Paulus, dan para rabi, yang semuanya memegang cita-cita Yahudi yang sama dan menganjurkan perubahan besar dalam Yudaisme untuk mewujudkan cita-cita ini. Al-Quran menetapkan terwujudnya kasih sayang dan masyarakat yang adil sebagai esensi agama Allah yang telah direformasi. Kasih sayang merupakan kebajikan yang sangat sulit. Etos ini menuntut kita untuk keluar dari keterbatasan ego kita, membuang rasa tidak aman dan prasangka yang telah kita warisi. Tidak mengherankan jika ketiga agama Tuhan ini pernah gagal meraih standar yang tinggi ini.

Selama abad kedelapan belas, kaum deis menolak Kristen Barat tradisional terutama karena telah menjadi begitu kejam dan tidak toleran. Hal yang sama masih berlaku saat ini. Sering orang-orang beriman konvensional, yang tidak tergolong fundamentalis, memiliki keagresifan yang sama dengan kaum fundamentalis. Mereka menggunakan “Tuhan” untuk menopang cinta dan kebencian mereka sendiri, yang mereka nisbahkan

sebagai cinta dan kebencian Tuhan. Orang Yahudi, Kristen, dan Muslim yang secara fanatik menunaikan ibadah kepada Tuhan, tetapi merendahkan martabat orang-orang dari etnik dan ideologi berbeda, berarti telah mengabaikan salah satu kebenaran mendasar agama mereka sendiri. Demikian pula, adalah tidak layak bagi orang yang menyebut diri sebagai Yahudi, Kristen, dan Muslim untuk menoleransi sebuah sistem sosial yang tidak adil. Tuhan monoteisme historis menuntut permaafan bukannya pengurbanan, kasih sayang bukannya peribadatan yang berpura-pura.

Terdapat perbedaan besar antara orang yang melaksanakan bentuk agama kultus dengan mereka yang menumbuhkan rasa tentang Tuhan yang penyayang. Para nabi mengecam keras orang-orang sezamannya yang mengira bahwa peribadatan di kuil sudah cukup. Yesus maupun Paulus telah menjelaskan bahwa ibadat lahiriah tidak ada gunanya jika tidak disertai kedermawanan. Muhammad berseteru dengan orang Arab yang ingin menyembah dewa-dewa pagan selain Allah dalam ritus kuno tanpa mewujudkan etos kasih sayang yang dituntut Tuhan sebagai syarat semua agama yang benar. Perpecahan yang serupa terdapat di dunia pagan Romawi: agama kultus kuno ingin mempertahankan *status quo* sedangkan para filosof menyiarkan misi yang mereka yakini akan mengubah dunia. Mungkin agama kasih sayang dari Tuhan Yang Esa hanya diamalkan oleh sekelompok minoritas; kebanyakan orang merasa kesulitan menghadapi ekstremitas pengalaman-ketuhanan dengan tuntutan etikanya yang tanpa kompromi. Sejak Musa menerima daftar perintah Tuhan dari gunung Sinai, kebanyakan orang lebih suka menyembah Sapi emas, gambaran Tuhan tradisional dan tak menakutkan yang mereka ciptakan sendiri beserta ritual-ritual kunonya yang menenteramkan. Para pemimpin agama kuno itu sendiri sering menutup telinga terhadap inspirasi para nabi dan mistikus yang membawa berita tentang Tuhan yang lebih banyak menuntut.

Tuhan bisa juga digunakan sebagai obat mujarab, sebagai alternatif bagi kehidupan duniawi, dan objek fantasi yang mengikuti hawa nafsu. Ide tentang Tuhan sering dipakai sebagai candu masyarakat. Ini sangat berbahaya terutama tatkala dia dikonsepsikan sebagai suatu-Wujud lain — yang sama dengan kita, tetapi lebih besar dan lebih baik—di langitnya sendiri, yang dikonsepsikan sebagai surga bagi kesenangan-kesenangan duniawi. Namun pada awalnya, “Tuhan” dipakai untuk membantu manusia

memusatkan perhatian pada dunia ini dan untuk menghadapi realitas yang tidak menyenangkan. Bahkan, kultus pagan Yahweh, dengan segala kekeliruannya yang nyata, menekankan keterlibatan langsungnya dalam berbagai peristiwa yang terjadi dalam waktu duniawi, sebagai lawan dari waktu sakral dari ritus dan mitos. Para nabi Israel mendorong umat mereka untuk menghadapi nestapa sosial mereka sendiri dan mengelakkan bencana politik atas nama Tuhan yang mengungkapkan dirinya melalui peristiwa-peristiwa historis. Doktrin Kristen tentang Inkarnasi menekankan imanensi Tuhan di dunia. Perhatian pada apa yang ada di sini dan di saat ini menjadi ciri khusus Islam: tak ada seorang realis yang melebihi Nabi Muhammad Saw., yang merupakan seorang jenius politik sekaligus spiritual. Sebagaimana telah kita saksikan, beberapa generasi Muslim belakangan ikut mengupayakan cita-citanya untuk mewujudkan kehendak ilahi di dalam sejarah manusia dengan menegakkan masyarakat yang adil dan bermoral. Sejak awal sekali Tuhan dialami sebagai dorongan untuk bertindak. Sejak masa ketika Tuhan—sebagai El atau Yahweh—memanggil Ibrahim untuk meninggalkan istrinya di Haran, kultus itu telah melibatkan tindakan nyata di dunia ini dan sering menuntut keterputusan yang pedih dari nilai-nilai lama.

Keterputusan ini juga menimbulkan ketegangan. Tuhan Suci, yang sepenuhnya berbeda dari segala wujud, dirasakan sebagai kejutan besar oleh para nabi. Dia menuntut kesucian dan keterpisahan yang sama dari umatnya. Tatkala dia berbicara dengan Musa di Gunung Sinai, orang Israel tidak diizinkan mendekati kaki gunung itu. Jurang pemisah yang sama sekali baru tiba-tiba membentang antara manusia dan yang ilahi, meruntuhkan visi holistik paganisme. Oleh karena itu, ada potensi keterasingan dari dunia, yang mencerminkan terbitnya kesadaran tentang autonomi individu yang tak terasingkan. Bukan kebetulan jika monoteisme akhirnya mengakar selama pengusiran ke Babilonia, ketika orang Israel juga mengembangkan nilai tanggung jawab pribadi yang merupakan nilai penting dalam Yudaisme maupun Islam.<sup>14</sup> Telah kita saksikan bahwa para rabi menggunakan ide tentang Tuhan yang imanen untuk membantu orang Yahudi menumbuhkan pengertian tentang hak-hak suci manusia. Namun, keterasingan terus menjadi ancaman di dalam ketiga agama besar dunia: di Barat pengalaman tentang Tuhan selalu diiringi rasa bersalah dan antropologi yang pesimistik. Dalam Yudaisme dan Islam tak disangsikan

bahwa penunaian Taurat dan Syariat kadang dianggap sebagai kepatuhan heteronom terhadap suatu hukum lahiriah, sekalipun telah kita saksikan bahwa tak ada tujuan lebih jauh yang dimaksudkan oleh penyusun hukum-hukum ini.

Orang ateis yang menyerukan pembebasan dari Tuhan yang menuntut ketaatan seperti budak itu, menentang penggambaran yang tak layak, namun telanjur populer tentang Tuhan. Lagi-lagi, ini didasarkan pada konsepsi ketuhanan yang terlalu personalistik. Konsepsi itu menafsirkan gambaran kitab suci tentang Tuhan secara sangat harfiah dan mengasumsikan bahwa Tuhan adalah sejenis Big Brother di langit. Gambaran tentang ilah tiran yang memaksakan hukum asing kepada hamba-hamba manusia yang tak berdaya harus dihapuskan. Meneror orang banyak dengan berbagai ancaman agar menjadi patuh sudah tak bisa lagi diterima atau bahkan dapat digunakan, sebagaimana telah secara dramatis dibuktikan oleh kejatuhan rezim komunis pada musim gugur 1989. Ide antropomorfik tentang Tuhan sebagai Pembuat hukum dan Penguasa tidak sesuai lagi dengan karakter mental pascamodern. Sungguhpun demikian, kaum ateis yang mengatakan bahwa ide tentang Tuhan itu tidak alamiah tidak seluruhnya benar. Telah kita saksikan bahwa orang Yahudi, Kristen, dan Muslim telah mengembangkan ide-ide tentang Tuhan yang saling serupa, yang juga mirip dengan konsepsi lain tentang Yang Mutlak. Ketika orang mencoba menemukan makna dan nilai tertinggi dalam kehidupan kemanusiaan, pikiran mereka tampaknya menuju ke satu arah. Mereka tidak dipaksa untuk melakukan ini; tampaknya ini merupakan sesuatu yang alamiah bagi umat manusia.

Agar perasaan tidak merosot menjadi pelampiasan hawa nafsu, agresif atau emosionalisme yang tak sehat, ia perlu diarahkan oleh nalar kritis. Pengalaman tentang Tuhan harus diiringi oleh antusiasme lain, termasuk antusiasme akal. Eksperimen falsafah merupakan sebuah usaha untuk mengaitkan iman kepada Tuhan dengan kultus rasionalisme baru di kalangan Yahudi, Muslim dan, kemudian, Kristen Barat. Kaum Muslim dan Yahudi akhirnya mundur dari filsafat. Rasionalisme, menurut mereka, hanya bermanfaat bagi kajian empirik semacam sains, kedokteran, dan matematika, tetapi tidak sesuai untuk pembahasan tentang Tuhan yang berada di atas konsep-konsep. Orang Yunani telah merasakan ini dan sejak

awal menolak metafisika asli mereka. Salah satu kelemahan metode filosofis dalam membahas tentang Tuhan adalah kesan yang ditimbulkannya seakanakan Tuhan Mahatinggi itu sekadar sebuah Wujud lain, yang tertinggi dari segala yang ada, bukannya suatu realitas dari tatanan yang benar-benar berbeda. Sungguhpun demikian, upaya falsafah itu penting, sebab ia menunjukkan apresiasi terhadap perlunya mengaitkan Tuhan dengan pengalaman lain—sekalipun hanya untuk mendefinisikan batas terjauh pengalaman itu. Memaksakan Tuhan ke dalam isolasi intelektual, ke dalam ruang suci miliknya sendiri, merupakan tindakan yang tidak sehat dan tidak alamiah. Ini akan mendorong orang untuk berpikir bahwa perilaku yang diilhami oleh “Tuhan” tidak perlu dikenakan standar normal dalam soal kepantasan dan rasionalitas.

Sejak awal falsafah telah senantiasa dikaitkan dengan sains. Antusiasme awal mereka terhadap kedokteran, astronomi dan matematika merupakan pendorong kajian tentang Allah dalam terma metafisika. Sains telah mendatangkan perubahan besar terhadap cara pandang mereka, dan mereka menyadari bahwa cara pikir mereka tentang Tuhan berbeda dengan pendekatan kaum Muslim lainnya. Konsepsi filosofis tentang Tuhan jelas berbeda dari visi Al-Quran, namun para faylasuf itu juga menghidupkan kembali beberapa pandangan yang terancam hilang dari *ummah* pada masa itu. Al-Quran, misalnya, bersikap yang sangat positif terhadap tradisi agama lain: Muhammad tidak memandang dirinya tengah menegakkan sebuah agama baru yang eksklusif dan berpendapat bahwa semua keyakinan yang mengarah pada kebaikan berasal dari Tuhan Yang Esa. Namun sejak abad kesembilan, kaum ulama mulai melupakan pandangan ini dan mengetengahkan kultus Islam sebagai satu-satunya agama yang benar. Para faylasuf kembali kepada pendekatan universalis lama, sekalipun mereka mencapainya melalui jalur berbeda. Kita memiliki kesempatan yang sama pada saat ini. Di era ilmiah kita ini, kita tidak dapat berpikir tentang Tuhan dengan cara seperti para pendahulu kita, namun demikian tantangan sains bisa membantu kita mengapresiasi beberapa kebenaran lama.

Telah kita saksikan bahwa Albert Einstein mengapresiasi agama mistikal. Meski pernah mengatakan bahwa Tuhan bukan sekadar bermain dadu, dia tidak percaya bahwa teori relativitasnya akan berpengaruh terhadap konsepsi ketuhanan. Dalam salah satu kunjungannya ke Inggris pada 1921,

Einstein ditanya oleh Uskup Agung Canterbury apa implikasi teori itu terhadap teologi. Dia menjawab: “Tak ada. Relativitas adalah persoalan ilmiah murni dan tidak ada kaitannya dengan agama.”<sup>15</sup> Ketika orang Kristen dikecewakan oleh ilmuwan semacam Stephen Hawking, yang tidak memberi ruang untuk Tuhan di dalam kosmologinya, mereka mungkin masih berpikir tentang Tuhan dalam terma antropomorfik sebagai Wujud yang telah menciptakan alam sebagaimana layaknya kita, manusia, membuat sesuatu. Namun, kisah penciptaan sejak awal tidak untuk dipahami secara harfiah seperti itu. Pengertian tentang Yahweh sebagai Pencipta belum masuk ke dalam Yudaisme hingga pengusiran ke Babilonia. Ini adalah sebuah konsepsi yang asing bagi alam pikiran Yunani: penciptaan dari ketiadaan (*ex nihilo*) bukanlah doktrin resmi Kristen sebelum Konsili Nicaea pada tahun 341. Penciptaan merupakan ajaran inti Al-Quran, namun, sebagaimana semua ungkapan Al-Quran tentang Tuhan, ini juga merupakan “kiasan” atau “tanda” (*ayat*) dari suatu kebenaran yang tak terucapkan. Kaum rasionalis Muslim dan Yahudi merasakannya sebagai sebuah doktrin yang sulit dan problematik, dan banyak di antara mereka yang menolaknya. Kaum sufi dan Kabbalis lebih menyukai kiasan Yunani tentang emanasi. Pendek kata, kosmologi bukanlah penjelasan ilmiah tentang asal usul alam, namun pada dasarnya merupakan ungkapan simbolik tentang kebenaran spiritual dan psikologis. Oleh karena itu, tidak timbul banyak penolakan terhadap sains baru di dunia Muslim: sebagaimana telah kita saksikan, peristiwa-peristiwa historis terbaru lebih dirasakan sebagai ancaman terhadap konsepsi ketuhanan tradisional dibanding berbagai penemuan sains. Akan tetapi di Barat, pemahaman harfiah tentang kitab suci telah tertanam sejak lama. Ketika beberapa orang Kristen Barat merasa keimanan mereka kepada Tuhan digoyahkan oleh sains baru, mereka mungkin membayangkan Tuhan sebagai Mekanik agung yang dikonsepsikan Newton, sebuah pandangan ketuhanan personalistik yang harus ditolak atas dasar alasan-alasan keagamaan maupun ilmiah. Tantangan sains mungkin akan membawa gereja kepada apresiasi baru terhadap watak simbolik narasi kitab suci.

Ide tentang Tuhan personal tampaknya semakin tidak dapat diterima pada masa kini dengan segala jenis alasan: moral, intelektual, ilmiah, dan spiritual. Kaum feminis juga berkeberatan terhadap Tuhan personal yang, karena gender“nya” ditetapkan sebagai laki-laki sejak era tribal pagan.

Namun, menyebutnya sebagai perempuan—kecuali dalam cara yang dialektis—juga sama bermasalahnya sebab itu berarti membatasi Tuhan yang tak dapat dimuat ke dalam kategori kemanusiaan murni. Pandangan metafisik kuno tentang Tuhan sebagai Wujud Tertinggi, yang telah sejak lama populer di Barat, juga dirasa tidak memuaskan. Tuhan para filosof merupakan produk rasionalisme yang kini telah usang sehingga “bukti-bukti” tradisional tentang eksistensinya sudah tidak berlaku lagi. Luasnya penerimaan terhadap konsepsi Tuhan para filosof oleh kaum deis era Pencerahan dapat dilihat sebagai langkah pertama ateisme. Sebagaimana Tuhan langit yang lama, ilah yang ini juga begitu jauh dari manusia dan dunia material sehingga dengan mudah dia menjadi *Deus Otiosus* dan memudar dari ingatan kita.

Tuhan kaum mistik tampaknya menampilkan sebuah alternatif yang mungkin lebih dapat diterima. Kaum mistik telah sejak lama menegaskan bahwa Tuhan bukanlah suatu Wujud lain; mereka mengklaim bahwa dia tidak sungguh-sungguh bereksistensi dan bahwa lebih baik menyebutnya Tiada. Tuhan ini cocok dengan selera ateistik masyarakat sekular yang menolak gambaran yang tak layak tentang Yang Mutlak. Alih-alih memandang Tuhan sebagai Fakta objektif, yang dapat didemonstrasikan melalui dalil-dalil ilmiah, kaum mistik justru mengklaim bahwa Tuhan merupakan pengalaman subjektif yang secara misterius dirasakan di kedalaman wujud. Tuhan ini harus didekati melalui imajinasi dan dapat dilihat sebagai se bentuk seni, serumpun dengan simbol-simbol artistik lainnya yang mengungkapkan misteri tak terlukiskan, keindahan, dan nilai kehidupan. Kaum mistik telah menggunakan musik, tarian, syair, fiksi, kisah-kisah, lukisan, pahatan, dan arsitektur untuk mengungkapkan Realitas yang melampaui konsep-konsep ini. Akan tetapi, sebagaimana semua seni, mistisisme membutuhkan kecerdasan, disiplin, dan swakritik sebagai benteng terhadap emosionalisme dan proyeksi yang berlebihan. Tuhan kaum mistik bahkan bisa memuaskan kaum feminis, karena baik sufi maupun Kabbalis telah sejak lama berusaha memasukkan unsur kewanitaan ke dalam yang ilahi.

Namun demikian, terdapat beberapa kelemahan. Mistisisme telah dipandang mencurigakan oleh banyak umat Yahudi dan Muslim terutama sejak kemurtadan Shabbetai Zevi dan kemunduran sufisme masa



belakangan. Di Barat, mistisisme tak pernah menjadi arus utama gairah keagamaan. Para pembaru Katolik dan Protestan mengabaikan atau meminggirkannya, dan Zaman Akal ilmiah tidak mendukung persepsi semacam ini. Sejak 1960-an telah tumbuh ketertarikan baru terhadap mistisisme, yang terungkap melalui antusiasme terhadap Yoga, meditasi, dan Buddhisme. Akan tetapi, ini bukanlah pendekatan yang mudah disesuaikan dengan mentalitas objektif dan empirik kita. Tuhan kaum mistik tidak mudah dipahami. Dibutuhkan latihan lama bersama seorang ahli dan investasi waktu yang cukup panjang. Seorang mistikus harus bekerja keras untuk meraih pengalaman tentang realitas yang dikenal sebagai Tuhan (yang banyak di antara mereka menolak untuk menamainya). Kaum mistik sering mengatakan bahwa manusia harus secara sengaja menciptakan pengalaman tentang Tuhan ini untuk diri mereka sendiri, dengan derajat kepedulian dan perhatian yang sama seperti yang dicurahkan orang lain terhadap kreasi artistik. Ini mungkin bukan sesuatu yang memikat bagi orang yang hidup dalam masyarakat yang telah terbiasa dengan pemuasan-segera, makanan cepat-saji, dan komunikasi instan. Tuhan kaum mistik tidak hadir dalam bentuk siap-pakai dan terpaketkan. Dia tidak dapat dirasakan secepat ekstasi instan yang diciptakan pendakwah revivalis, yang dapat dengan segera membuat seluruh jamaah bertepuk tangan dan mengulang perkataannya.

Namun demikian, beberapa sikap mistikus mungkin dapat diraih. Sekalipun kita tak mampu mencapai derajat kesadaran lebih tinggi yang telah dicapai oleh seorang mistikus, kita bisa belajar bahwa Tuhan tidak mengada dalam pengertian yang sederhana, misalnya, atau bahwa kata “Tuhan” itu sendiri hanya merupakan simbol suatu realitas tak terucap yang melampauinya. Agnostisisme mistikal dapat membantu kita mencapai pengekanan diri yang menahan kita untuk tidak mendesakkan persoalan rumit ini ke dalam dogma yang kaku. Namun, jika pemahaman ini tidak dapat dirasakan denyutnya di nadi dan diartikan secara personal, semuanya akan tampak sebagai abstraksi tak bermakna. Mistisisme tangan kedua bisa jadi tak memuaskan seperti halnya membaca penjelasan atas sebuah puisi oleh seorang kritikus sastra bukan membaca sendiri puisi aslinya. Telah kita saksikan bahwa mistisisme sering dianggap sebagai sebuah disiplin esoterik, bukan karena kaum mistik ingin membuang yang vulgar, melainkan karena kebenaran-kebenaran ini hanya bisa dipersepsi oleh akal

intuitif setelah melakukan latihan khusus. Artinya menjadi berbeda setelah didekati melalui jalan ini, jalan yang tak dapat terjangkau oleh daya nalar logis.

Semenjak nabi-nabi Israel mulai menisbahkan perasaan dan pengalaman mereka sendiri kepada Tuhan, kaum monoteis dalam pengertian tertentu telah menciptakan Tuhan mereka sendiri. Tuhan jarang dipandang sebagai sebuah fakta nyata yang bisa dijumpai seperti halnya eksistensi objektif lainnya. Pada masa sekarang, banyak orang tampak seperti kehilangan keinginan untuk menempuh upaya imajinatif ini. Hal ini tidak perlu menjadi sebuah bencana. Ketika ide-ide keagamaan kehilangan validitasnya, ide-ide itu biasanya akan memudar tanpa terasa: jika pemikiran manusia tentang Tuhan tak lagi sesuai bagi kita di zaman empirik ini, maka ide itu akan dicampakkan. Namun, di masa silam manusia selalu menciptakan simbol-simbol baru untuk menjadi fokus spiritualitas. Manusia selalu menciptakan suatu keyakinan untuk dirinya sendiri, untuk menumbuhkan rasa kagum dan meraih makna kehidupan yang tak terkatakan. Ketiadaan tujuan, keterasingan, anomie, dan kekerasan yang telah menjadi karakter kehidupan modern memberi petunjuk betapa karena kini manusia tidak lagi menciptakan keimanan kepada “Tuhan” atau sesuatu yang lain—tak terlalu penting apa sesuatu itu— maka banyak orang lantas terjerumus ke dalam keputusasaan.

Sembilan puluh persen penduduk Amerika Serikat mengaku beriman kepada Tuhan, namun menggejalanya fundamentalisme, apokaliptisisme, dan berbagai bentuk religiusitas karismatik di Amerika tidak menjamin data itu. Meningkatnya angka kejahatan, penyalahgunaan obat-obat terlarang, dan diberlakukannya kembali hukuman mati bukanlah tanda-tanda bagi suatu masyarakat yang sehat secara spiritual. Di dalam kesadaran manusiawi orang Eropa terdapat ruang kosong yang dahulu pernah diisi oleh Tuhan. Orang pertama yang mengungkapkan nestapa ini—yang agak berbeda dari ateisme heroik Nietzsche—adalah Thomas Hardy. Dalam “The Darkling Thrush”, yang ditulis pada 30 Desember 1900, di titik awal abad kedua puluh, dia mengungkapkan kematian ruh yang tak lagi mampu menciptakan iman pada makna kehidupan:

Aku bersandar di gerbang kayu,  
Ketika salju kelabu seperti hantu

Dan sisa musim dingin membuat sendu  
hari yang makin suram.  
Tangkai gandum menggapai langit  
Bagaikan tali-tali harpa sumbang,  
Dan semua manusia di sekitarnya  
Ingin berdiang di perapian rumah mereka.

Sosok tanah patah-patah tampak seperti  
Jenazah Century terbujur,  
Liang lahatnya tudung langit,  
Angin adalah ratapan kematiannya.  
Relik purba benih dan tunas  
Mengerut keras dan kering,  
Dan setiap ruh di atas bumi  
Tampak layu seperti diriku.

Seketika melengking suara di antara  
Ranting-ranting kering di atas kepala  
Menyenandungkan sepenuh hati tembang  
kegembiraan tak terbatas;  
Seekor burung tua, lemah, kurus, dan kecil  
Dalam bulunya yang mekar indah,  
Telah memilih untuk membuang jiwanya  
Ke atas kesuraman yang makin bertambah.

Sedikit alasan untuk bergembira  
Mendengar lengkingan suara itu  
Tersurat di atas bumi  
Yang dekat atau yang jauh,  
Sehingga aku bisa berpikir melintasi  
Udara malamnya yang bahagia  
Beberapa Harapan yang diberkati, yang diketahuinya  
Sementara aku tak tahu.

Manusia tidak bisa menanggung beban kehampaan dan kenestapaan; mereka akan mengisi kekosongan itu dengan menciptakan fokus baru untuk meraih hidup yang bermakna. Berhala kaum fundamentalis bukanlah pengganti yang baik untuk Tuhan; jika kita mau menciptakan gairah keimanan yang baru untuk abad kedua puluh satu, mungkin kita harus merenungkan dengan saksama sejarah Tuhan ini demi menarik beberapa pelajaran dan peringatan.[]

# Glosarium

*Alam Al-Mitsal* (bahasa [b.] Arab). Dunia citra-citra murni: dunia arketipal imajinasi yang mengantarkan mistikus Muslim dan filosof kontemplatif kepada Tuhan.

‘*Alim* (jamak, ‘*ulama*) (b. Arab). Ahli agama Islam.

*Apatheia* (b. Yunani). Ketidakberubahan, keheningan, dan tidak dapat dipengaruhi. Sifat-sifat Tuhan menurut para filosof Yunani ini menjadi penting bagi konsepsi Kristen tentang Tuhan, yang dipandang mustahil untuk menderita dan berubah.

*Apofatik* (b. Yunani). Tak bergeming. Orang Kristen Yunani percaya bahwa semua teologi mesti memiliki elemen keheningan, paradoks, dan pengendalian diri untuk mencapai ketakterlukisan dan misteri Tuhan.

*Arketipe*. Pola asal atau prototipe dunia kita, yang diidentifikasi dengan alam ketuhanan dewa-dewa kuno. Di dunia pagan, segala yang ada di dunia ini dianggap merupakan replika atau salinan dari realitas yang ada di alam langit. Lihat juga *alam al-mitsal*.

*Ashkenazim* (versi Ibrani dari “Allemagne”). Orang Yahudi Jerman dan sebagian Eropa Barat dan Timur.

*Atman* (b. India). Kekuatan sakral *Brahman* yang ada dialami setiap individu di dalam dirinya masing-masing.

*Avatar*. Dalam mitos Hindu, turunnya dewa ke bumi dalam wujud manusia. Lebih lazim dipakai untuk seseorang yang diyakini menubuhkan atau sebagai inkarnasi Tuhan.

Âyah (jamak, *ayat*) (b. Arab). Tanda, kiasan. Di dalam Al-Quran, manifestasi Tuhan di dunia.

*Banat Allah* (b. Arab). Putri-putri Tuhan: di dalam Al-Quran, frase itu merujuk kepada tiga dewi pagan Allat, Al-Uzza, dan Manat.

*Baqa'* (b. Arab). Kekekalan. Kembalinya seorang mistikus sufi kepada pribadinya yang telah ditingkatkan dan diperluas setelah puncak peniadaan dirinya (*fana'*) dalam Tuhan.

*Bâthin* (b. Arab). Makna terdalam Al-Quran. Seorang *batini* adalah seorang Muslim yang mempersembahkan diri kepada pemahaman esoterik dan mistikal terhadap iman.

*Bhakti* (b. India). Pengabdian kepada pribadi *Buddha* atau kepada dewa-dewa Hindu yang turun ke bumi dalam bentuk manusia.

*Bodhisattva* (b. India). Yang akan menjadi Buddha. Orang-orang yang telah menunda *nirvana* pribadinya sendiri untuk membimbing dan menyelamatkan manusia yang sengsara dan tidak tercerahkan.

*Brahman*. Istilah Hindu untuk suci sakral yang menopang seluruh eksistensi; makna batin eksistensi.

*Buddha* (b. India). Orang yang tercerahkan. Gelar yang diberikan kepada orang yang mencapai *nirvana*, namun sering dinisbahkan kepada Siddharta Gautama, pendiri Buddhisme.

*Dzikr* (b. Arab). “Mengingat” Tuhan. Dalam sufisme, zikir mengambil bentuk melafalkan nama Tuhan secara berulang-ulang.

*Dogma*. Dipergunakan oleh Kristen Yunani untuk menjelaskan tradisi gereja yang tersembunyi dan rahasia, yang hanya mungkin dipahami secara mistik dan diungkapkan secara simbolik. Di Barat, dogma kemudian diartikan sebagai seperangkat pendapat yang bersifat kategorik dan autoritatif.

*Dynameis* (b. Yunani). “Kuasa” Tuhan. Istilah yang dipakai oleh orang Yunani untuk menyatakan aktivitas Tuhan di bumi, yang dianggap sangat berbeda dari esensi Tuhan yang tidak bisa dijangkau oleh akal.

*Ekstasi* (b. Yunani). Secara harfiah berarti, “keluar dari diri”. Jika diterapkan kepada Tuhan, mengindikasikan *kenosis* Tuhan gaib yang

meninggalkan perhatian kepada dirinya sendiri agar dia dikenal oleh manusia.

*El.* Tuhan Mahatinggi orang-orang Kanaan kuno, yang tampaknya juga merupakan Tuhan Ibrahim, Ishaq, dan Yakub, nenek moyang bangsa Israel.

*Emanasi.* Proses memancarnya berbagai tingkatan realitas dari sumber tunggal dan primal, yang oleh kaum monoteis disebut sebagai Tuhan. Sebagian orang Yahudi, Kristen dan Muslim, termasuk para filosof dan kaum mistik, lebih suka menggunakan kiasan kuno ini untuk menjelaskan asal usul kehidupan daripada kisah biblikal konvensional tentang penciptaan segala sesuatu oleh Tuhan dalam satu periode waktu sekaligus.

*En Sof* (b. Ibrani: “tanpa akhir”). Esensi Tuhan yang tak dapat dikenal, tak dapat dijangkau, dan tak dapat diketahui dalam teologi mistik Yahudi *Kabbalah*.

*Energeiai* (b. Yunani: “energies”). “Aktivitas” Tuhan di dunia, yang membuat kita mampu mengetahui sesuatu tentang dia. Sebagaimana *dynameis*, istilah ini digunakan untuk membedakan konsepsi manusia tentang Tuhan dari realitas Tuhan yang tak terlukiskan dan tak bisa dipahami itu sendiri.

*Enuma Elish.* Epik Babylonia yang mengisahkan tentang penciptaan alam, dinyanyikan selama Perayaan Tahun Baru.

*Epifani.* Penampilan dewa atau dewi di bumi dalam bentuk manusia.

*Falsafah* (b. Arab). Filsafat. Usaha untuk menafsirkan Islam dalam terma rasionalisme Yunani kuno.

*Fana‘* (b. Arab). Peniadaan. Peleburan ekstatik mistikus sufi di dalam Tuhan.

*Faylasuf* (b. Arab). Filosof. Gelar yang diberikan kepada orang Yahudi dan Muslim di wilayah imperium Islam yang mengabdikan diri kepada cita-cita rasional dan ilmiah *falsafah*.

*Getik* (b. Persia). Alam materi tempat kita hidup dan yang dapat kita rasakan dengan indra kita.

*Goy* (jamak, *goyim*) (b. Ibrani). Orang non-Yahudi.

*Hadis* (jamak, *ahadist*) (b. Arab). Tradisi atau kumpulan ucapan Nabi Muhammad Saw.

*Hesychasm, hesychast*. Dari kata Yunani *hesychia*: Keheningan batin, ketenangan. Kontemplasi hening yang dilakukan oleh mistikus ortodoks Yunani yang meninggalkan kata-kata dan konsep.

*Hijrah* (b. Arab). Migrasi kaum Muslim generasi pertama dari Makkah ke Madinah pada 622 M, sebuah peristiwa yang menandai permulaan era Islam.

*Hikmat*. Dalam bahasa Ibrani *Hokhmah* dan dalam bahasa Yunani *Sophia*. Personifikasi kehendak Tuhan di dalam kitab suci. Sebuah metode menjelaskan aktivitasnya dalam dunia, yang dapat dipahami oleh persepsi manusia, kebalikan dari Zat Tuhan yang tidak dapat dijangkau.

*Homoousion* (b. Yunani). Secara harfiah, “dibuat dari bahan atau substansi yang sama”. Istilah kontroversial yang dipakai oleh Athanasius dan para pendukungnya untuk mengungkapkan keyakinan mereka bahwa Yesus mempunyai hakikat (*ousia*) yang sama dengan Tuhan Bapa dan, karena itu, juga merupakan Tuhan sebagaimana Dia.

*Hypostasis* (b. Yunani). Ekspresi lahiriah dari hakikat batin seseorang, kebalikan dari *ousia* (esensi), yang mencerminkan seseorang atau objek jika dilihat dari dalam. Suatu objek atau pribadi dilihat dari luar. Istilah ini dipakai oleh orang-orang Yunani untuk menjelaskan tiga bentuk manifestasi esensi Tuhan yang tersembunyi: sebagai Bapa, Putra, dan Roh.

*Ijtihad* (b. Arab). Penalaran bebas.

*‘Ilm* (b. Arab). “Pengetahuan” rahasia tentang Tuhan, yang oleh Muslim Syiah diyakini hanya dimiliki oleh para *imam*.

*Imam* (b. Arab). Dalam *Syiah*, yang disebut imam adalah keturunan Ali, keponakan Nabi Muhammad Saw. Imam dimuliakan sebagai *avatar* ilahi. Akan tetapi, kaum Muslim Sunni, menggunakan istilah itu hanya untuk merujuk pada orang yang memimpin shalat berjamaah.

*Inkarnasi*. Titisan Tuhan dalam wujud manusia.

*Isyraq* (b. Arab). Iluminasi. Aliran Isyraqi dalam filsafat dan spiritualitas yang didirikan oleh Yahya Suhrawardi.

*Islâm* (b. Arab). Menyerah (kepada Tuhan).

*Jahiliyyah* (b. Arab). Zaman kebodohan: istilah yang dipakai oleh umat Muslim untuk menggambarkan zaman pra-Islam di Arabia.

*Ka'bah* (b. Arab). Batu berbentuk kubus sebagai tempat suci bagi Allah di Makkah.

*Kalam* (b. Arab). Secara harfiah, “perdebatan”. Teologi Muslim: usaha untuk menafsirkan Al-Quran secara rasional.

*Kekudusan (Holiness)*. Dalam bahasa Ibrani *kaddosh*: keberbedaan absolut Tuhan; keterpisahan radikal antara Tuhan dan alam materi.

*Kenosis* (b. Yunani). Pengosongan diri.

*Kerygma* (b. Yunani). Istilah yang dipakai oleh orang Kristen Yunani untuk menyatakan ajaran umum gereja, yang dapat diungkapkan dengan jelas dan rasional, kebalikan dari *dogma*.

*Logos* (b. Yunani). Rasio; definisi; kata. “logos” Tuhan diidentifikasi oleh para teolog Yunani sebagai *Hikmat* Tuhan dalam kitab suci agama Yahudi atau Firman yang disebutkan dalam prolog Injil Yohanes.

*Madrasah* (b. Arab). Sekolah ilmu-ilmu keislaman.

*Mana*. Istilah yang pada mulanya dipakai di Kepulauan Laut Selatan untuk menyatakan kekuatan gaib yang menguasai alam fisik dan dirasakan sebagai sesuatu yang sakral atau ilahi.



*Menok* (b. Persia). Alam wujud arketipal, surgawi.

*Merkavah* (b. Ibrani). Kereta kencana. lihat *Mistisisme Mahkota*.

*Mistisisme Mahkota*. Sebentuk mistisisme Yahudi kuno, yang memusatkan perhatian pada deskripsi tentang kencana langit (*Merkavah*) yang dilihat Yehezkiel dan berupa kenaikan imajiner melalui ruang-ruang (*bekhalot*) istana Tuhan menuju singgasananya.

*Mishnah* (b. Ibrani). Hukum agama Yahudi disusun, disunting, dan direvisi oleh para rabi zaman perdana yang disebut sebagai kelompok *tannaim*. Kitab hukum ini dibagi ke dalam enam unit mayor dan enam puluh tiga unit minor, merupakan dasar pembahasan dan penafsiran hukum *Talmud*.

*Mitzvah* (jamak, *mitzvot*) (b. Ibrani). Perintah.

*Muslim* (b. Arab). Orang yang berserah diri kepada Tuhan.

*Mu'tazilah* (b. Arab). Sekte Muslim yang berusaha untuk menafsirkan Al-Quran secara rasional.

*Nabi*. Seseorang yang berbicara atas nama Tuhan.

*Nirvana* (b. India). Secara harfiah “mendingin” atau “padam” seperti nyala api; pemadaman. Istilah ini dipakai oleh kaum Buddhis untuk menyatakan realitas tertinggi, tujuan dan cita-cita manusia dan akhir penderitaan. Seperti halnya Tuhan sebagai muara pencarian monoteistik, *nirvana* tidak dapat didefinisikan secara rasional karena berada pada tatanan pengalaman yang berbeda.

*Numinous*. Dari bahasa latin *numen*: Ruh. Persepsi tentang keilahian, transendensi, dan *kekudusan* (q.v.) yang selalu membawa rasa kagum, takjub, dan gentar.

*Oikumene* (b. Yunani). Dunia ber peradaban.

*Oknum* (*persona*; jamak, *personae*) (b. latin). Topeng yang dikenakan oleh seorang aktor untuk mencerminkan karakter yang dipentaskannya kepada pemirsa dan untuk membuat suaranya terdengar di dalam gedung

pertunjukan. Istilah ini dipilih oleh orang Kristen Barat untuk menyatakan tiga *hypostases* Trinitas. Ketiga “oknum” tersebut adalah Bapa, Putra, dan Roh.

*Ortodoks, Ortodoksi.* Secara harfiah, “ajaran yang benar”. Istilah yang dipakai Kristen Yunani untuk membedakan orang yang mengikuti doktrin gereja yang benar dari mereka yang dianggap kafir, seperti pengikut Arian atau Nestorian. Istilah ini juga diterapkan pada agama Yahudi tradisional yang menuntut ketaatan ketat terhadap Taurat.

*Ousia* (b. Yunani). Esensi, hakikat. Yang menjadikan sesuatu sebagaimana adanya. Seseorang atau objek dilihat dari dalam. Jika diterapkan kepada Tuhan, istilah ini menunjukkan bahwa esensi Tuhan berada di luar jangkauan pemahaman dan pengalaman manusia.

*Parzuf* (jamak, *parzufim*) (b. Yunani). Wajah. Seperti halnya *oknum* (*personae*) dalam Trinitas; sebagian aliran Kabbalah (q.v.) membayangkan Tuhan yang tak terjangkau mewahyukan dirinya kepada umat manusia dalam sejumlah “wajah” dengan penampakan yang berbeda-beda.

*Patriark.* Istilah yang dipergunakan sebagai julukan bagi Ibrahim, Ishaq, dan Yakub, nenek moyang bangsa Israel.

*Pemberhalaan (Idolatry).* Penyembahan atau ketundukan kepada manusia atau realitas buatan manusia selain Tuhan yang transenden.

*Pemecahan Tabung.* Istilah dalam Kabbalisme Isaac Luria yang menggambarkan bencana primal, ketika percikan cahaya Tuhan jatuh ke bumi dan terperangkap di dalam materi.

*Pir* (b. Arab). Pembimbing spiritual.

*Rig-Veda.* Kumpulan nyanyian para dewa dalam kurun waktu 1500-900 SM, yang mengungkapkan keyakinan keagamaan orang Arya yang menginvasi lembah Indus dan memaksakan kepercayaan mereka kepada penduduk asli anak benua itu.

*Roh Kudus (Holy Spirit)*. Istilah yang dipergunakan para rabi, sering dipertukarkan dengan *Shekinah* untuk menyatakan kehadiran Tuhan di bumi. Sebuah cara untuk membedakan Tuhan yang kita alami dan kenal dari ilah yang sama sekali transenden dan selamanya berada di luar jangkauan kita. Dalam agama Kristen, Roh Kudus menjadi “oknum” ketiga dari Trinitas.

*Sefirah* (jamak, *sefiroth*) (b. Ibrani). “Penomoran”. Sepuluh tahap pewahyuan Tuhan menurut Kabbalah. Kesepuluh *sefiroth* itu adalah:

1. Kether elyon: Mahkota Tertinggi.
2. Hokhmah: Kebijaksanaan.
3. Binah: Akal.
4. hesed: Cinta.
5. Din: Kekuasaan.
6. Tifereth: Keindahan.
7. Netsakh: Keabadian.
8. Hod: Keagungan.
9. Yesod: Fondasi.
10. Malkuth: Kerajaan. Juga disebut *Shekinah*.

*Sephardim*. Orang Yahudi Spanyol.

*Syihadat*. Pernyataan keimanan Islam: “Aku bersaksi bahwa tidak ada Tuhan selain Allah dan bahwa Nabi Muhammad adalah utusan Allah.”

*Syariat*. Hukum agama Islam, didasarkan pada Al-Quran dan *Hadis*.

*Shekinah*. Dari bahasa Ibrani *shaken*: mendirikan tenda. Istilah para rabi bagi kehadiran Tuhan di bumi untuk membedakan pengalaman seorang Yahudi tentang Tuhan dari realitas Tuhan itu sendiri. Di dalam Kabbalah, *Shekinah* diidentifikasi sebagai *sefiroth* terakhir.

*Shema*. Pernyataan keimanan Yahudi: “Dengar [*shema*] hai orang Israel: TUHAN [Yahweh] itu Allah kita, TUHAN [Yahweh] itu esa!” (Ulangan 6: 4).

*Syiah*. Pengikut Ali. Muslim Syiah percaya bahwa Ali ibn Abi Thalib (menantu dan keponakan Nabi Muhammad Saw.) dan para *imam*,

keturunannya, mesti menjadi pemimpin komunitas Muslim.

*Shiur Qomah* (b. Ibrani). Ukuran Ketinggian. Sebuah naskah mistik kontroversial dari abad kelima yang menjelaskan tentang sosok yang dilihat Yehezkiel bersinggasa di kencana langit.

*Sufi, Sufisme*. Kaum mistikus dan spiritualitas mistikal Islam. Istilah ini kemungkinan berasal dari kenyataan bahwa kaum sufi dan zahid awal senang memakai jubah yang terbuat dari wol (b. Arab, *s-w-f*) yang juga digemari oleh Nabi Muhammad Saw. dan para Sahabatnya.

*Sunnah* (b. Arab). Praktik. Adat dan kebiasaan yang dianjurkan oleh hadis untuk diteladani karena merupakan perilaku dan perbuatan Nabi Muhammad Saw.

*Sunnah; Sunni, Ahl Al-Sunnah*. Istilah yang dipakai untuk menyatakan kelompok mayoritas Muslim yang keislamannya didasarkan pada Al-Quran, hadis, *Sunnah* dan pada *Syariat*, bukan pada kesetiaan terhadap para *imam* sebagaimana kaum *Syiah*.

*Talmud* (b. Ibrani). Secara harfiah berarti “studi” atau “belajar”. Pembahasan rabinik klasik tentang hukum agama Yahudi kuno. Lihat juga *mishnah*.

*Tannaim* (b. Ibrani). Para rabi generasi pertama yang mengumpulkan dan menyunting hukum Yahudi kuno yang disampaikan secara lisan, dikenal sebagai *mishnah*.

*Takwa* (b. Arab). Kesadaran berketuhanan.

*Thariqah* (b. Arab). Ordo *sufi*.

*Tauhid* (b. Arab). Keesaan. Merujuk pada keesaan Tuhan dan juga kepada integrasi yang dituntut pada setiap Muslim yang berusaha keras untuk sepenuhnya tunduk kepada Tuhan.

*Ta'wil*. Interpretasi simbolik dan mistik atas Al-Quran yang dianjurkan oleh sekte esoterik seperti Ismaili.

*Tfillin* (b. Ibrani). Kotak hitam *phylactery* berisi naskah *Shema*, yang diikatkan di kening dan tangan kiri kaum pria dan anak lelaki Yahudi ketika berdoa pagi, seperti yang diperintahkan dalam Ulangan 6: 47.

*Teofani*. Manifestasi Tuhan kepada umat manusia.

*Theoria* (b. Yunani). Kontemplasi.

*Tikkun* (b. Ibrani). Pemulihan. Proses penebusan dosa yang dijelaskan dalam Kabbalisme Isaac Luria, di mana serpihan-serpihan yang berpecah selama peristiwa *Pemecahan Tabung* disatukan kembali dengan Tuhan.

*Taurat* (b. Ibrani). Hukum Musa yang dimuat dalam lima kitab pertama Alkitab: Kejadian, Keluaran, Imamat, Bilangan, Ulangan, yang secara kolektif dikenal sebagai Taurat.

*Tradisionis. Ahl Al-Hadits*: Kaum Muslim yang menafsirkan Al-Quran dan *hadis* secara harfiah untuk menentang kecenderungan rasionalistik *Mu'tazilah*.

*Tsimtsum* (b. Ibrani). Menyusut, menghilang. Dalam mistisisme Isaac Luria, Tuhan dibayangkan berkonstraksi ke dalam dirinya sendiri untuk membuat ruang bagi penciptaan. Oleh karena itu, merupakan sebuah tindakan *kenosis* dan pembatasan-diri.

*Tuhan (Godhead)*. Sumber realitas yang tak dapat dijangkau, tersembunyi yang kita kenal sebagai "Tuhan".

*Tuhan Langit (Sky God)*. Lihat *Tuhan Tertinggi*.

*Tuhan Tertinggi (High God)*. Tuhan yang disembah oleh banyak orang sebagai satu-satunya Tuhan, pencipta alam, yang pada akhirnya digantikan oleh dewa-dewi kuil yang lebih dekat dan menarik. Juga dikenal sebagai *Tuhan Langit*.

*Ulama*. Lihat 'alim.

*Ummah* (b. Arab). Komunitas Muslim.

*Upanishads*. Kitab suci Hindu yang disusun selama *Zaman Kapak* dari abad kedelapan hingga abad kedua SM.

*Veda* (jamak, *Vedas*). Lihat *Rig-Veda*.

*Yahweh*. Nama Tuhan di Israel. Yahweh pada awalnya telah menjadi dewa bangsa lain, diadopsi oleh Musa bagi bangsa Israel. Sejak abad ketiga dan kedua SM, orang Yahudi tidak lagi menyebut nama itu, tetapi menulisnya sebagai YHWH.

*Yoga*. Suatu disiplin yang sejak zaman kuno dikembangkan oleh orang India, yang “menggunakan” kekuatan pikiran. Melalui teknik-teknik konsentrasinya, seorang Yogi mendapat persepsi yang kuat dan tinggi tentang realitas, yang tampaknya membawa perasaan damai, bahagia, dan tenteram.

*Zaman Kapak*. Istilah yang dipakai oleh para ahli sejarah untuk menyatakan periode tahun 800-200 SM, suatu masa transisi ketika agama-agama besar dunia muncul dalam dunia yang berperadaban.

*Zhanna* (b. Arab). Prasangka. Istilah yang dipakai di dalam Al-Quran bagi spekulasi teologis yang tidak bermakna.

*Ziggurat*. Menara-kuil yang didirikan oleh orang Sumeria dalam bentuk yang banyak dijumpai di berbagai bagian dunia. Ziggurat terdiri dari tangga-tangga batu besar yang memungkinkan orang naik ke atas untuk bertemu dengan dewa-dewa mereka.

# Catatan-Catatan

Edisi bahasa Inggris buku ini mengambil kutipan-kutipan kitab suci Yahudi dan Kristen dari *The Jerusalem Bible*, sedangkan kutipan-kutipan Al-Quran dari *The Message of The Qur'an*, diterjemahkan dan ditafsirkan oleh Muhammad Asad, Gibraltar, 1980.

## Bab 1

1. Mircea eliade, *The Myth of The Eternal Return or Cosmos and History*, terj. Willard R. Trask, (Princeton, 1954).
2. Dari “The Babylonian Creation” dalam N.K. Sanders (penerj.), *Poems of The Heaven and Hell From Ancient Mesopotamia*, (London, 1971), h. 73.
3. *Ibid.*, h. 99.
4. Pindar, Nemean VI, 14, *The Odes of Pindar*, terj. C.M. Bowra, (Harmondsworth, 1969), h. 206.
5. Anat-Baal Texts 49:11:5, dikutip dalam E.O. James, *The Ancient Gods*, (London: 1960), h. 88.
6. Kejadian 2: 57.
7. Kejadian 4: 26; Keluaran 6: 2.
8. Kejadian 31: 42; 49: 24.
9. Kejadian 17: 1.
10. *Iliad* XXIV, 393, terj. e.V. Rieu, (Harmondsworth, 1950), h. 446.
11. Kisah para Nabi 14: 1118.
12. Kejadian 28: 15.
13. Kejadian 28: 1617. Unsur-unsur J telah ditambahkan ke dalam kisah ini oleh E, karena itulah di sini digunakan sebutan Yahweh.
14. Kejadian 32: 2930.
15. George E. Mendenhall, “The Hebrew Conquest of Palestine”, dalam *The Biblical Archeologist* 25, 1962; M. Weippert, *The Settlement of the Israelite Tribes in Palestine*, (London, 1971).
16. Ulangan 26: 510.
17. L.E. Bihu, “Midianite Elements in Hebrew Religion”, *Jewish Theological Studies*, 31; Salo Wittmeyer Baron, *A Social and*

- Religious History of The Jews*, 10 jil., edisi kedua, (New York, 1952-1967), I. h. 46.
18. Keluaran 3: 56.
  19. Keluaran 3: 14.
  20. Keluaran 19: 1618.
  21. Keluaran 20: 2.
  22. Yosua 24: 1415.
  23. Yosua 24: 23.
  24. James, *The Ancient Gods*, h. 152; Mazmur 29, 43, 89. Akan tetapi, data yang disebutkan ini berawal setelah peristiwa Pengusiran.
  25. 1 Raja-Raja 18: 2040.
  26. 1 Raja-Raja 19: 1113.
  27. *Rig-Veda* 10: 29, dalam R.h. Zaener, penerj. dan ed., *Hindu Scriptures*, (London dan New York, 1966), h. 12.
  28. *Chandogya Upanishad* VI. 13, dalam Juan Mascaró, penerj. dan ed., *The Upanishads* (Harmondsworth, 1965), h. 111.
  29. Kena Upanishad I, dalam Mascaró, penerj. dan ed., *The Upanishads*, h. 51.
  30. *Ibid.*, 3, h. 52.
  31. Samyutta-Nikaya, Bagian II: Nidana Vagga, penerj. dan ed., Leon Feer, (London, 1888), h. 106.
  32. Edward Conze, *Buddhism: its Essence and Development*, (Oxford, 1959), h. 40.
  33. Udana 8. 13, dikutip dan diterjemahkan dalam Paul Steintha, *Udanan*, (London, 1885), h. 81.
  34. *The Symposium*, terj. W. Hamilton (Harmondsworth, 1951), hh. 934.
  35. *Philosophy*, Fragment 15.
  36. *Poetics*, 1461, b, 3.

## **Bab 2**

1. Yesaya 6: 3.
2. Rudolf Otto, *The Idea of the Holy: An Inquiry Into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and Its Relation to the Rational*, terj. John W. Harvey (Oxford, 1923), hh. 2930.
3. Yesaya 6: 5.
4. Keluaran 4: 10.



5. Mazmur 29, 89, 93. Dagon adalah dewa Filistin.
6. Yesaya 6: 9.
7. Matius 13: 1415.
8. Torehan yang tertera pada lembaran-lembaran cuneiform dikutip dalam Chaim Potok, *Wanderings: History of the Jews*, (New York, 1978), h. 187.
9. Yesaya 6: 13.
10. Yesaya 6: 12.
11. Yesaya 10: 56.
12. Yesaya 1: 3.
13. Yesaya 1: 1115.
14. Yesaya 1: 1517.
15. Amos 7: 1517.
16. Amos 3: 8.
17. Amos 8: 7.
18. Amos 5: 18.
19. Amos 3: 12.
20. Hosea 8: 5.
21. Hosea 6: 6.
22. Kejadian 4: 1.
23. Hosea 2: 2122.
24. Hosea 2: 1516.
25. Hosea 1: 2.
26. Hosea 1: 9.
27. Hosea 13: 2.
28. Yeremia 10; Mazmur 31: 6; 115: 48; 135: 15.
29. Syair ini diterjemahkan oleh John Bowker, *The Religious Imagination and the Sense of God* (Oxford, 1978), h. 73.
30. Lihat Kejadian 14: 20.
31. 2 Raja-Raja 22: 313, 2 Tawarikh 34: 14.
32. Ulangan 6: 46.
33. Ulangan 7: 2.
34. Ulangan 7: 56.
35. Ulangan 28: 647.
36. 2 Tawarikh 34: 47.
37. Keluaran 23: 33.
38. Yosua 11: 212.

39. Yeremia 25: 8, 9.
40. Yeremia 13: 1517.
41. Yeremia 1: 610.
42. Yeremia 23: 9.
43. Yeremia 20: 7, 9.
44. Di Cina, Tao dan Konfusianisme dipandang sebagai dua sisi dari sebuah spiritualitas, berkenaan dengan kehidupan lahir dan batin manusia. Hinduisme dan Buddhisme saling terkait dan keduanya bisa dipandang sebagai paganisme yang telah diperbarui.
45. Yeremia 2: 31, 32; 12: 711; 14: 79; 6: 11.
46. Yeremia 32: 15.
47. Yeremia 44: 1519.
48. Yeremia 31: 33.
49. Yehezkiel 1: 428.
50. Yehezkiel 3: 14.
51. Yehezkiel 8: 12.
52. Mazmur 137.
53. Yesaya 11: 15, 16.
54. Yesaya 46: 1.
55. Yesaya 45: 21.
56. Yesaya 43: 1011.
57. Yesaya 51: 9, 10. Ini akan menjadi sebuah tema yang berulang-ulang muncul. Lihat Mazmur 65: 7; 74: 1314; 77: 16; Ayub 3: 8; 7: 12.
58. Yesaya 55: 8, 9.
59. Yesaya 19: 24, 25.
60. Keluaran 33: 20.
61. Keluaran 33: 18.
62. Keluaran 34: 2935.
63. Keluaran 40: 34, 35; Yehezkiel 9: 3.
64. Bdk. Mazmur 74 dan 104.
65. Keluaran 25: 8, 9.
66. Keluaran 25: 35.
67. Keluaran 39: 32, 43; 40: 33; 40: 2, 17; 31: 3, 13.
68. Ulangan 5: 1217.
69. Ulangan 14: 121.
70. Amsal 8: 22, 23, 30, 31.
71. Ben Sirah 24: 36.

72. Hikmat Sulaiman 7: 2526.
73. *De Specialibus Legibus*, 1: 43.
74. *God is Immutable*, 62; *The Life of Moses*, 1: 75.
75. *Abraham*, 121123.
76. *The Migration of Abraham*, 3435.
77. Shabbat 31a.
78. Aroth de Rabba Nathan, 6.
79. Louis Jacobs, *Faith* (London, 1968), h. 7.
80. Imamat Rabba 8: 2; Sotah 9b.
81. Keluaran Rabba 34: 1; Hagigah 13b; Mekhilta Keluaran 15: 3.
82. Baba Metzia 59b.
83. Mishna Mazmur 25: 6; Mazmur 139: 1; Tanhuma 3: 80.
84. Penafsiran atas Ayub 11: 7; Mishna Mazmur 25: 6.
85. Rabi Yohannan b. Nappacha berkata, “Barang siapa berbicara atau bercerita terlalu banyak tentang puji Tuhan akan diangkat dari dunia ini.”
86. Kejadian Rabba 68: 9.
87. B. Berakoth 10a; Rabba 4: 8; Yalkut tentang Mazmur 90: 1; Keluaran Rabba.
88. B. Migillah 29a.
89. Kidung Agung Rabba 2; Yerusalem Sukkah 4.
90. Bilangan Rabba 11: 2; Ulangan Rabba 7: 2 berdasarkan Amsal 8: 34.
91. Mekhilta de Rabbi Simon tentang Keluaran 19: 6. Bdk. Kisah para Rasul 4: 82
92. Kidung Agung Rabba 8: 12.
93. Yalkut tentang Kidung Agung 1: 2.
94. Sefre tentang Ulangan 36.
95. A. Marmorstein, *The Old Rabbinic Doctrine of God: The Names and Attributes of God* (Oxford, 1927), hh. 171-174.
96. Niddah 31b.
97. Yalkut tentang 2 Samuel 22; B. Yoma 22b; Yalkut on ester 5: 2.
98. Jacob e. Neusner, “Varieties of Judaism in the Formative Age,” dalam Arthur Green, ed., *Jewish Spirituality*, 2 jil. (London, 1986, 1988), I, hh. 172173.
99. Sefre tentang Imamat 19: 8.
100. Mekhilta tentang Keluaran 20: 13.
101. Pirke Aboth 6: 6; horayot 13a.

102. Sanhedrin 4: 5.
103. Baba Metziah 58b.
104. Arakin 15b.

### **Bab 3**

1. Markus 1: 8, 11.
2. Markus 1: 15. Ini sering diterjemahkan dengan “Kerajaan Tuhan sudah di tangan”, tetapi orang Yunani lebih kuat.
3. Lihat Geza Vermes, *Jesus the Jew*, (London: 1973); Paul Johnson, *A History of the Jews*, (London: 1987).
4. Matius 5: 17-19.
5. Matius 7: 12.
6. Matius 23.
7. T. Sof. 13: 2.
8. Matius 17: 2.
9. Matius 17: 5.
10. Matius 17: 20; Markus 11: 22-23.
11. Astasahasrika 15: 293 dalam Edward Conze, *Buddhism: its Essence and Development*, (Oxford, 1959), h. 125.
12. *Bhagawad-Gita, Krishna's Counsel in War* (New York, 1986), XI. 14, h. 97.
13. *Ibid.*, XI: 21, h. 100.
14. *Ibid.*, XI: 18, h. 100.
15. Galatia 1: 11, 14.
16. Lihat, misalnya, Roma 12: 5; 1 Korintus 4: 15; 2 Korintus 2: 17, 5: 17.
17. 1 Korintus 1: 24.
18. Dikutip oleh Paulus dalam khotbah yang dinisbahkan kepadanya oleh penulis Kisah para Rasul 17: 28. Kutipan tersebut kemungkinan berasal dari Epimanides.
19. 1 Korintus 15: 4.
20. Roma 6: 4; Galatia 5: 16-25; 2 Korintus 5: 17; Efesus 2: 15.
21. Kolose 1: 24; Efesus 3: 1, 13; 1 Korintus 1: 13.
22. Roma 1: 12-18.
23. Filipi 2: 6-11.
24. Yohanes 1: 3.
25. 1 Yohanes 1: 1.

26. Kisah para Rasul 2: 3.
27. *Ibid.*, 2: 9, 10.
28. *Ibid.*, 2: 17.
29. *Ibid.*, 2: 2236.
30. *Ibid.*, 7: 48.
31. Dikutip dalam A.D. Nock, *Conversion: the Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo* (Oxford, 1933), h. 207.
32. *Ad Baptizandos*, Homily 13: 14, dikutip dalam Wilfred Cantwell Smith, *Faith and Belief*, (Princeton, 1979), h. 259.
33. Uraian yang dikemukakan oleh Irenaeus, *Heresies* 1. 1. 1. Kebanyakan tulisan “para pembid‘ah” generasi pertama ini telah dimusnahkan dan hanya tersisa di dalam polemik lawan-lawan mereka yang ortodoks.
34. Hippolytus, *Heresies*, 7.21.4.
35. Irenaeus, *Heresies*, 1.5.3.
36. Hippolytus, *Heresies*, 8.15.12.
37. Lukas 6: 43.
38. Irenaeus, *Heresies*, 1.27.2.
39. Tertullian, *Against Marcion*, 1.6.1.
40. Origen, *Against Celsus*, 1.9.
41. *Exhortations to the Greeks*, 59.2.
42. *Ibid.*, 10.106.4.
43. *The Teacher* 2.3.381.
44. *Exhortations to the Greeks*, 1.8.4.
45. *Heresies*, 5.16.2.
46. *Enneads* 5.6.
47. *Ibid.*, 5.3.11.
48. *Ibid.*, 7.3.2.
49. *Ibid.*, 5.2.1.
50. *Ibid.*, 4.3.9.
51. *Ibid.*, 4.3.9.
52. *Ibid.*, 6.7.37.
53. *Ibid.*, 6.9.9.
54. *Ibid.*, 6.9.4.
55. Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, 5 jil., I. *The Emergence of the Catholic Tradition*, (Chicago, 1971), h. 103.

## Bab 4

1. Sumbernya adalah Gregory dari Nyssa.
2. Dalam sepucuk surat yang ditujukan kepada Eusebius, sekutunya, dan dalam Thalia, dikutip dalam Robert C. Gregg dan Dennis E. Groh, *Early Arianism: A View of Salvation* (London, 1981), h. 66.
3. Arius, *Epistle to Alexander*, 2.
4. Amsal 8: 22.
5. Yohanes 1: 3.
6. Yohanes 1: 2.
7. Filipi 2: 611.
8. Arius, *Epistle to Alexander*, 6.2.
9. Athanasius, *Against the Heathen*, 41.
10. Athanasius, *On the Incarnation*, 54.
11. Ini berbeda dari manifesto doktrinal yang biasa dikenal sebagai kredo Nicene, yang sebenarnya disusun dalam Konsili Konstantinopel pada tahun 381.
12. Athanasius, *On the Synods of Ariminium and Seleucia*, 41.1.
13. Athanasius, *Life of Anthony*, 67.
14. Basil, *On the Holy Spirit*, 28.66.
15. *Ibid.*
16. Gregory dari Nyssa, *Against Eunomius*, 3.
17. Gregory dari Nyssa, *Answer to Eunomius's Second Book*.
18. Gregory dari Nyssa, *Life of Moses*, 2.164.
19. Basil, *Epistle*, 234.1.
20. *Oration*, 31.8.
21. Gregory dari Nyssa, *Not Three Gods*.
22. G.I. Prestige, *God in Patristic Thought* (London, 1952), h. 300.
23. Gregory dari Nyssa, *Not Three Gods*.
24. Gregory dari Nazianzus, *Oration*, 40: 41.
25. Gregory dari Nazianzus, *Oration*, 29: 610.
26. Basil, *Epistle*, 38: 4.
27. *On the Trinity* vii. 4.7.
28. *Confession* 1.1., terj. Henry Chadwick (Oxford, 1991), h. 3.
29. *Ibid.*, VIII vii (17), h. 145.
30. *Ibid.*, VIII xii (28), h. 152.
31. *Ibid.*, VIII xii (29), hh. 152153. Pernyataan Paulus, Roma 13: 1314.

32. *Ibid.*, X xvii (26), h. 194.
33. *Ibid.*, V xxvii (38), h. 201.
34. *Ibid.*
35. *On the Trinity* VIII.ii.3.
36. *Ibid.*
37. *Ibid.*, X.x.14.
38. *Ibid.*, X.xi.18
39. *Ibid.*
40. Andrew louth, *The Origin of the Christian Mystical Tradition*, (Oxford, 1983), h. 79.
41. 41. Augustine, *On the Trinity* xiii.
42. *Ibid.*
43. *Enchyridion*, 26. 27.
44. *On Female Dress*, I. i.
45. *Letter* 243, 10.
46. *The Literal Meaning of Genesis*, IX, V, 9.
47. *Letter* XI.
48. *Ibid.*
49. *The Celestial Hierarchy*, I.
50. *The Divine Names*, 11, 7.
51. *Ibid.*, VII, 3.
52. *Ibid.*, XIII, 3.
53. *Ibid.*, VII, 3.
54. *Ibid.*, I.
55. *Mystical Theology*, 3.
56. *The Divine Names*, IV, 3.
57. *Ambigua*, Migue, Pg 91. 1088c.

## **Bab 5**

1. Muhammad ibn Ishaq, *Sirah*, 145, dikutip dari A. Guillaume, terj. *The Life of Muhammad*, (London, 1955), h. 160.
2. QS Al‘Alaq (96): 1. Dalam terjemahannya, Muhammad Asad menjelaskan bahasa eliptik Al-Quran dengan menambahkan beberapa kata di dalam kurung.
3. Ibn Ishaq, *Sirah*, dalam A. Guillaume, terj. *The Life of Muhammad*, (London, 1955), h. 106.

4. *Ibid.*
5. Jalaluddin Al-Suyuthi, *Al-Itqan fi Ulumil Quran*, dalam Rodinson, *Mohammed*, terj. Anne Carter (London, 1971), h. 74.
6. Shahih Bukhari, I.3., dikutip dari Martin Lings, *Muhammad: His Life Based on the Earliest Sources*, (London, 1983), hh. 4445.
7. “Ekspostulasi dan Jawaban”.
8. QS Al-Qiyâmah (75): 1619.
9. QS Al-Syûrâ (42): 7.
10. QS Al-Ghâsyiyah (88): 2122.
11. QS Al-‘Ankabût (29): 6163.
12. QS Al-‘Alaq (96): 68.
13. QS ‘Abasa (80): 2432.
14. QS Al-Lail (92): 18, QS Al-Taubah (9): 103, QS Al-Munâfiqûn (63): 9, QS Al-Takâtsur (102): 1.
15. QS Al-Nûr (24): 1, 45.
16. QS Al-Baqarah (2): 164.
17. QS Thâ hâ (20): 113114.
18. Ibn Ishaq, *Sirah*, 227 dalam Guillaume, *op. cit.*, h. 159.
19. *Ibid.*, 228, h. 158.
20. George Steiner, *Real Presences: Is There Anything in What We Say*, (London, 1989), hh. 142-143.
21. QS Al-Najm (53): 1926.
22. Karen Armstrong, *Muhammad: A Western Attempt to Understand Islam* (London, 1987), hh. 108-117.
23. QS Al-Kâfirûn (109).
24. QS Al-Ikhlâsh (104).
25. Dikutip dalam Seyyed Hossein Nasr (ed.), “God” dalam *Islamic Spirituality: Foundation* (London, 1987), h. 321.
26. QS Al-Baqarah (2): 115.
27. QS Al-Rahmân (55): 26.
28. QS Al-Nûr (24): 35.
29. Armstrong, *Muhammad*, hh. 21-44; 86-88.
30. QS Al-‘Ankabût (29): 46.
31. Ibn Ishaq, *Sirah*, dalam A. Guillaume, *op. cit.*, h. 246.
32. Ini adalah penafsiran Muhammad Asad tentang Ahl Kitab.
33. QS Al-Baqarah (2): 135-136.
34. Ali Syariati, *Hajj*, terj. Laleh Bakhtiar (Teheran, 1988), hh 54-56.



35. QS Al-Ahzâb (33): 35.
36. Dikutip dalam Seyyed Hossein Nasr, "The Significance of The Sunnah and Hadits" dalam *Islamic Spirituality*, hh. 107-108.
37. 1 Yohanes 11.
38. W. Montgomery Watt, *Free Will and Predestination in Early Islam* (London, 1949), h. 139.
39. Abu Al-Hasan ibn Ismail Al-Asyari, *Malakat*, 1. 197, dikutip dalam A.J. Wensinck, *The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development* (Cambridge, 1932), hh. 67-68.

## Bab 6

1. Diterjemahkan oleh R. Walzer, "Islamic Philosophy", dikutip dari S.H. Nasr, "Theology, Philosophy and Spirituality" dalam *Islamic Spirituality: Manifestations* (London, 1991), h. 411.
2. Karena keduanya sama-sama berasal dari Rayy, Iran.
3. Dikutip dalam Azim Nanji, "Ismailism", dalam S.H. Nasr (ed.), *Islamic Spirituality: Foundations* (London, 1987), hh. 195-196.
4. Lihat Henri Corbin, *Spiritual Body and Celestial Earth: From Mazdean Iran to Shiite Iran*, terj. Nancy Pearson, (London, 1990), hh. 51-72.
5. *Ibid.*, h. 51.
6. Rasa'il I, 76, dikutip dalam Madjid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy* (New York and London, 1970), h. 193.
7. Rasa'il IV, 42, dalam *Ibid.*, h. 187.
8. *Metaphysics* XII, 1074b, 32.
9. *Al-Munqidz min Al-Dhalal*, terj. Montgomery Watt, *The Faith and Practice of Al-Ghazali* (London, 1953), h. 20.
10. Dikutip dalam John Bowker, *The Religious Imaginations and the Sense of God*, (Oxford, 1978), h. 202.
11. Ketika para sarjana Barat membaca karya-karyanya, mereka mengira Al-Ghazali *adalah* seorang faylasuf.
12. *Munqidz*, dalam Watt, *The Faith and Practice of Al-Ghazali*, h. 59.
13. Bowker, *The Religious Imaginations and the Sense of God*, hh. 222-226.
14. QS Al-Nûr (24): 35.

15. *Misykat Al-Anwar*, dikutip dalam Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, h.
16. Kuzari, Book II, dikutip dalam J. Abelson, *The Immanence of God in Rabbinic Literature* (London, 1912), h. 257.
17. QS Âli ‘Imrân (3): 5.
18. Disebutkan dalam Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, hh. 313-314.
19. Disebutkan dalam Julius Guttman, *Philosophies of Judaism: the History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig*, terj. David W. Silverman (London dan New York, 1964), h. 179.
20. Dikutip dalam Abelson, *The Immanence of God in Rabbinic Literature*, h. 245.
21. Untuk uraian tentang perilaku prajurit salib awal, lihat Karen Armstrong, *Holy War: Their Crusades and their Impact on Today’s World* (New York, 1991, London, 1992), hh. 4975.
22. *Exposition of the Celestial Hierarchy*, 2.1.
23. *Peripshean*, Migne, Pl, 426CD.
24. *Ibid.*, 4287 B.
25. *Ibid.*, 680 D681A.
26. *Ibid.*
27. Vladimir Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church* (London, 1957), hh. 57-65.
28. *Monologion* I.
29. *Proslogion* I.
30. *Proslogion*, 2. Berkomentar tentang Yesaya 7: 9.
31. John Macquarrie, *In Search of Deity: An Essay in Dialectical Theism* (London, 1984), hh. 201-202.
32. *Epistle* 191.1.
33. Dikutip dalam Henry Adams, *Mont Saint-Michel and Chartres* (London, 1986), h. 296.
34. Armstrong, *Holy War*, hh. 199234.
35. Thomas Aquinas, *De Potentia*, q.7, a.5. ad. 14.
36. *Summa Theologiae* Ia, 13, 11.
37. *The Journey of the Mind to God*, 6.2.
38. *Ibid.*, 3.1.
39. *Ibid.*, 1.7.

## Bab 7

1. John Macquarrie, *Thinking About God* (London, 1957), h. 34.
2. Hagigah 14b, mengutip Mazmur 101: 7; 116: 15; Amsal 25: 16.
3. Dikutip dalam Louis Jacobs (ed.), *The Jewish Mystics* (Yerusalem, 1976, London, 1990), h. 23.
4. 2 Korintus 12: 24.
5. Kidung Agung 5: 10-15.
6. Diterjemahkan dalam T. Carmi (ed. dan penerj.), *The Penguin Book of Hebrew Verse* (London, 1981), h. 199.
7. QS Al-Najm (53): 13-17.
8. *Confessions* IX, 24, terj. Henry Chadwick (Oxford, 1991), h. 171.
9. Joseph Campbell (dan Bill Moyers), *The Power of Myth* (New York, 1988), h. 85.
10. Annemarie Schimmel, *And Muhammad Is His Messenger: The Veneration of the Prophet in Islamic Piety* (Chapel Hill dan London, 1985), hh. 161175.
11. *Confessions* IX: 24, terj. Chadwick, h. 171.
12. *Confessions* IX, 25, hh. 171172.
13. *Ibid.*
14. *Morals on Job*, v. 66.
15. *Ibid.*, xxiv. 11.
16. *Homilies on Ezekiel* II, ii. 1.
17. *Commentary on the Songs of Songs*, 6.
18. Epistle 234.1.
19. *On Prayer*, 67.
20. *Ibid.*, 71.
21. *Ambigua*, PG.91.1088c.
22. Peter Brown dan Sabine MacCormack, "Artifies of Eternity", dalam Brown, *Society and the Holy in Late Antiquity* (London, 1992), h. 212.
23. Nicephoras, *Greater Apology for the Holy Images*, 70.
24. *Theological Orations* I.
25. *Ethical Orations* 1.3.
26. *Orations* 26.
27. *Ethical Orations* 5.
28. *Hymns of Divine Love* 28.114-115, 160-162.

29. *Encyclopaedia of Islam* (edisi pertama Leiden 1913), dalam entri tentang "Tasawwuf".
30. Terj. R.A. Nicholson, dikutip dalam A.J. Arberry, *Sufism: An Account of the Mystics of Islam* (London, 1950), h. 43.
31. Dikutip dalam R.A. Nicholson, *The Mystics of Islam* (London, edisi 1963), h. 115.
32. *Narrative*, dikutip dalam Marshall G.S. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, 3 jil., (Chicago, 1974), I, h. 404.
33. Dikutip dalam Arberry, *Sufism*, h. 59.
34. Dikutip dalam Nicholson, *The Mystics of Islam*, h. 151.
35. Dikutip dalam Arberry, *Sufism*, h. 60.
36. QS Al-Baqarah (2): 32.
37. *Hiqmat Al-Ishraq*, dikutip dalam Henri Corbin, *Spiritual Body and Celestial Earth, From Mazdean Iran to Shiite Iran*, terj. Nancy Pearson, (London, 1990), hh 168-169.
38. Mircea Eliade, *Shamanism*, h. 9, 508.
39. J.P. Sartre, *The Psychology of the Imagination* (London, 1972), *passim*.
40. *Futuh al-Makkiyah* II, 326, dikutip dalam Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*, terj. Ralph Manheim (London, 1970), h.330.
41. *The Diwan, Interpretation of Ardent Desires*, dalam *Ibid.*, h. 138.
42. *La Vita Nuova*, terj. Barbara Reynolds (Harmondsworth, 1969), hh. 29-30.
43. *Purgatory* xvii, 1318, terj. Barbara Reynolds (Harmondsworth, 1969), h.196.
44. William Chittick, "Ibn Al-Arabi and his School" dalam Seyyed Hossein Nasr, (ed.), *Islamic Spirituality: Manifestations* (New York dan London, 1991), h. 61.
45. QS Al-Kahf (18): 69.
46. Dikutip dalam Henri Corbin, *Creative Imagination in Ibn Al-Arabi*, h. 111.
47. Chittick, "Ibn Arabi and His School", dalam Nasr (ed.), *Islamic Spirituality*, h. 58.
48. Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy* (New York dan London, 1970), h. 282.
49. R.A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, h. 105.

50. R.A. Nicholson, (ed.), *Eastern Poetry and Prose* (Cambridge, 1922), h. 148.
51. *Masnawi*, I, i, dikutip dalam Hodgson, *The Venture of Islam*, II, h. 250.
52. Dikutip dalam *This Longing, Teaching Stories and Selected Letters of Rumi*, penerj. dan ed. Coleman Banks dan John Moyne (Putney, 1988), h. 20.
53. “Song of Unity”, dikutip dalam Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, edisi ke2, (London, 1955), h. 108.
54. *Ibid.*, h. 11.
55. Dalam Gershom Scholem, ed. dan penerj., *Major Trends in Jewish Mysticism*, edisi kedua, (London, 1955), h. 27.
56. *Ibid.*
57. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, h. 136.
58. *Ibid.*, h. 142.
59. Dikutip dalam J.C. Clark, *Meister Eckhart: An Introduction to the Study of His Work with an Anthology of His Sermons* (London, 1957), h. 28.
60. Simon Tugwell, “Dominican Spirituality”, dalam Louis Dupre dan Don e. Saliers (ed.), *Christian Spirituality III* (New York dan London, 1989), h. 28.
61. Dikutip dalam Clark, *Meister Eckhart*, h. 40.
62. Sermon, “Qui Audit Me Non Confundetur”, dalam R.B. Blakeney, terj., *Meister Eckhart, A New Translation* (New York, 1957), h. 204.
63. *Ibid.*, h. 288.
64. “On Detachment”, dalam Edmund Coledge dan Bernard McGinn, editor dan penerj., *Meister Eckhart: the Essential Sermons, Commentaries, Treaties and Defence* (London, 1981), h. 87.
65. *Theophanes*, Pg. 932D. (Cetak miring dari saya).
66. Homily, 16.
67. Triads 1.3.47.

## **Bab 8**

1. *Majma’at Al-Rasail*, dikutip dalam Madjid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, (New York dan London, 1970), h. 351.
2. Marshall G.S. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, 3 jil., (Chicago, 1974), II, hh. 334-360.

3. *Kitab Al-Hikmah Al-Arsyiyah*, dikutip dalam Henri Corbin, *Spiritual Body and Celestial Earth: From Mazdean Iran to Shiite Iran*, terj. Nancy Pearson, (London, 1990), h. 166.
4. Dikutip dalam M.S. Raschid, *Iqbal's Concept of God*, (London, 1981), hh. 103-104.
5. Dikutip dalam gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, edisi kedua (London, 1955), h. 253.
6. *Ibid.*, h. 271; mengenai Kabbalah Lurianik, lihat juga Scholem, *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays in Jewish Spirituality*, (New York, 1971), hh. 43-48; R.J. Zwi Weblosky, "Tha Safed Revival and Its Aftermath," dalam Arthur Green (ed.), *Jewish Spirituality*, 2 jil., (London, 1986, 1988), II; Jacob Katz, "Halakah and Kabbalah as Competing Disciplines of Study" dalam *ibid.*; Laurence Fine, "The Contemplative Practice of Yehudim in Lurianic Kabbalah", dalam *ibid.*; Louis Jacob, "The Uplifting of the Sparks in Later Jewish Mysticism", dalam *ibid.*
7. *The Mountain of Contemplation*, 4.
8. Thomas à Kempis, *The Imitation of Christ*, terj. leo Sherley Poole, (Harmondsworth, 1953), I, i, h. 27.
9. Richard Kieckhafer, "Major Currents in late Medieval Devotion", dalam Jill Raitt (ed.), *Christian Spirituality: High Middle Ages and Reformation* (New York dan London, 1989), h. 87.
10. Julian of Norwich, *Revelations of Divine Love*, terj. Clifton Wolters, (London, 1981), 15, hh. 87-88.
11. *Enconium Sancti Tomae Aquinatis*, dikutip dalam William J. Bouwsme, "The Spirituality of Renaissance Humanism", dalam Raitt, *Christian Spirituality*, h. 244.
12. Surat untuk saudaranya Gherado, 2 Desember 1348, dalam David Thompson (ed.), *Petrarch, a Humanist among Princes: An Anthology of Petrarch's Letters and Translations from His Works*, (New York, 1979), h. 87.
13. Dikutip dalam Charles Trinkaus, *The Poet As Philosopher: Petrarch and the Formation of Renaissance Consciousness*, (New Haven, 1979), h. 87.
14. *Of Learned Ignorance*, I, 22.
15. *On Possibility and Being in God*, 17.5.
16. Norman Cohn, *Europe's Inner Demons*, (London, 1976).

17. Dikutip dalam Alister E. McGrath, *Reformation Thought, An Introduction* (Oxford dan New York, 1988), h. 73.
18. *Commentary on Psalm 90*: 3.
19. *Commentary on Galatians 3*: 19.
20. Dikutip dalam McGrath, *Reformation Thought*, h. 74.
21. 1 Korintus 1: 25.
22. *Heidelberg Disputation*, 21.
23. *Ibid.*, 1920.
24. *Ibid.*
25. Dikutip dalam Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition: A History of the Development of Dogma*, 5 jil., IV, *Reformation of Church and Dogma*, (Chicago dan London, 1984), h. 156.
26. *Commentary on Galatians 2*: 16.
27. *Ethical Orations* 5.
28. *Small Catechism* 2.4. Dikutip dalam Pelikan, *Reformation of Church*, h. 161. (Cetak miring dari saya.)
29. Alastair E. McGrath, *A Life of John Calvin: A Study in the Shaping of Western Culture*, (Oxford, 1990), h. 7.
30. Dikutip dalam McGrath, *Ibid.*, h. 251.
31. *Institutes of the Christians Religion*, I, xiii, 2.
32. Dikutip dalam Pelikan, *Reformation of Church*, h. 327.
33. Zinzendorf, dikutip dalam *Ibid.*, h. 336.
34. Dikutip dalam McGrath, *Reformation Thought*, h. 87.
35. McGrath, *A Life of Calvin*, h. 90.
36. William James, *The Varieties of Religious Experience*, ed. Martine E. Marty (New York dan Harmondsworth, 1982), hh. 127-185.
37. John Bossy, *Christianity in the West 1400-1700* (Oxford dan New York, 1985), h. 96.
38. McGrath, *A Life of Calvin*, hh. 209-245.
39. R.C. Lovelace, "Puritan Spirituality: the Search for a Rightly Reformed Church," dalam Louis Dupre dan Don E. Salier, (ed.), *Christian Spirituality: Post Reformation and Modern*, (New York dan London, 1989), h. 313.
40. *The Spiritual Exercises* 230.
41. Dikutip dalam Hugo Rahner SJ, *Ignatius the Theologian*, terj. Michael Barry (London, 1968), h. 23.

42. Dikutip dalam Pelikan, *The Christian Doctrine and Modern Culture, (Since 1700)*, (Chicago dan London, 1989), h. 39.
43. Lucien Febvre, *The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century: the Religion of Rabelais*, terj. Beatrice Gottlieb (Cambridge, Mass., dan London, 1982), h.351.
44. *Ibid.*, hh. 355-356.
45. Dikutip dalam J.C. Davis, *Fear, Myth and History: the Ranters and the Historians* (Cambridge, 1986), h. 114.
46. Mcgrath, *A Life of John Calvin*, h. 131.
47. Dikutip dalam Robert S. Westman, "The Copernicans and the Churches", dalam David C. Lindberg dan Ronald E. Numbers, (ed.), *God and Nature: Historical Essays in the Encounter Between Christianity and Science*, (Berkeley, Los Angeles dan London, 1986), h. 87.
48. Mazmur 93: 1; Pengkhotbah 1: 5; Mazmur 104: 19.
49. William R. Shea, "Galileo and the Church", dalam Lindberg dan Numbers, (ed.), *God and Nature*, h. 125.

## **Bab 9**

1. Teks diambil dari Blaise Pascal, *Pensées*, penerj. dan ed. A.J. Krailsheimer (London, 1966), h. 309.
2. *Pensées*, 919.
3. *Ibid.*, 198.
4. *Ibid.*, 418.
5. *Ibid.*, 919.
6. *Ibid.*, 418.
7. Roma 1: 19-20.
8. René Descartes, *A Discourse on Method etc*, terj. J. Veitch (London, 1912), 2.6.19.
9. René Descartes, *Discourse on Method, Optics, Geometry and Meteorology*, terj. Paul J. Olscamp (Indianapolis, 1965), h. 263.
10. *Ibid.*, h. 361.
11. Dikutip dalam A.R. Hall dan I. Tilling (ed.), *The Correspondence of Isaac Newton*, 3 jil. (Cambridge, 1959-77), 10 Desember 1692, III, hh. 234-235.
12. 17 Januari 1693, dalam *Ibid.*, h. 240.



13. Isaac Newton, *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, terj. Andrew Motte, ed. Florian Cajori (Berkeley, 1934), hh. 344-346.
14. "Corruptions of Scripture", dikutip dalam Richard S. Westfall, "The Rise of Science and Decline of Orthodox Christianity. A Study of Kepler, Descartes and Newton", dalam David C. Lindberg dan Ronald L. Numbers (ed.), *God and Nature: Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science* (Berkeley, Los Angeles dan London, 1986), h. 231.
15. *Ibid.*, hh. 231-232.
16. Dikutip dalam Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, 5 jil., V *Christian Doctrine and Modern Culture (Since 1700)* (Chicago dan London, 1989), h. 66.
17. *Ibid.*, h. 105.
18. *Ibid.*, h. 101.
19. *Ibid.*, h. 103.
20. *Paradise Lost*, Buku ke3, baris 113-119, 124-128.
21. François-Marie de Voltaire, *Philosophical Dictionary*, terj. Theodore Besterman (London, 1972), h. 357.
22. *Ibid.*, h. 57.
23. Dikutip dalam Paul Johnson, *A History of the Jews* (London, 1987), h. 290.
24. Baruch Spinoza, *A Theologico-Political Treatise*, terj. R.h.M. Elwes (New York, 1951), h. 6.
25. Dikutip dalam Pelikan, *Christian Doctrine and Modern Culture*, h. 60.
26. *Ibid.*, h. 110.
27. Dikutip dalam Sherwood Eliot Wirt (ed.), *Spiritual Awakening: Classic Writings of the Eighteenth Century Devotions to Inspire and Help the Twentieth Century Reader* (Tring, 1988), h. 9.
28. Albert C. Outler (ed.), *John Wesley: Writings*, 2 jil., (Oxford dan New York, 1964), hh. 194-196.
29. Pelikan, *Christian Doctrine and Modern Culture*, h. 125.
30. *Ibid.*, h. 126.
31. Dikutip dalam George Tickell SJ, *The Life of Blessed Margaret Mary* (London, 1890), h. 258.
32. *Ibid.*, h. 221.
33. Samuel Shaw, *Communion with God*, dikutip dalam Albert C. Outler, "Pietism and Enlightenment: Alternatives to Tradition", dalam Louis

- Dupre dan Don E. Saliers (ed.), *Christian Spirituality: Post Reformation and Modern* (New York dan London, 1989), h. 245.34.
34. *Ibid.*, h. 248.
35. Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millennarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages* (London, edisi 1970), h. 172.
36. *Ibid.*, h. 173.
37. *Ibid.*, h. 174.
38. *Ibid.*, h. 290.
39. *Ibid.*, h. 303.
40. *Ibid.*, h. 304.
41. *Ibid.*, h. 305.
42. Dikutip dalam Wirt (ed.), *Spiritual Awakening*, h. 110.
43. Dikutip dalam *ibid.*, h. 113.
44. Alan Heimert, *Religion and the American Mind: From the Great Awakening to the Revolution* (Cambridge, Mass., 1968), h. 43.
45. "An essay on The Trinity", dikutip dalam *Ibid.*, hh. 62-63.
46. Dikutip dalam *ibid.*, h. 101.
47. Pernyataan Alexander Gordon dan Samuel Quincey, dikutip dalam *ibid.*, h. 167.
48. Gershom Scholem, *Sabbati Sevi* (Princeton, 1973).
49. Dikutip dalam Gershom Scholem, "Redemption Through Sin", dalam *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*, (New York, 1971), h. 124.
50. *Ibid.*, h. 130.
51. *Ibid.*
52. *Ibid.*
53. *ibid.*, h. 136.
54. Dikutip dalam Scholem, "Neutralisation of Messianism in Early Hasidism", dalam *ibid.*, h. 190.
55. Scholem, "Devekut or Communion with God", dalam *Ibid.*, h. 207.
56. Louis Jacobs, "The Uplifting of the Sparks", dalam Arthur Green (ed.), *Jewish Spirituality*, 2 jil. (London 1986, 1988), II, hh. 118-121.
57. *Ibid.*, h. 125.
58. Scholem, "Devekuth", dalam *The Messianic Idea in Judaism*, hh. 226-227.

59. Arthur Green, "Typologies of Leadership and the Hasidic Zaddick", dalam *Jewish Spirituality*, II, h. 132.
60. *Sifra De-Zeniuta*, terj. R.J. Za. Werblowsky, dalam Louis Jacob, (ed.), *The Jewish Mystics* (Yerusalem, 1976 dan London, 1990), h. 171.
61. *Ibid.*, h. 174.
62. Arnold H. Toynbee, *A Study of History*, 12 jil., (Oxford 1934-1961), X, h. 128.
63. Albert Einstein, "Strange is Our Situation Here on Earth", dalam Jaroslav Pelikan (ed.), *Modern Religious Thought* (Boston, 1990), h. 204.
64. Dikutip dalam Rachel Elin, "HaBaD: the Contemplative Ascent to God", dalam Green (ed.), *Jewish Spirituality* II, h. 161.
65. *Ibid.*, h. 196.
66. Dikutip dalam Michael J. Buckley, *At the Origin of Modern Atheism* (New Haven dan London, 1987), h. 225.
67. "A Letter to the Blind for Those Who See", dalam Margaret Jourdain (penerj. dan ed.), *Diderot's Early Philosophical Works* (Chicago, 1966), hh. 113-114.
68. Paul Heinrich Dietrich, Baron d'Holbach, *The System of Nature: or laws of the Moral and Physical World*, terj. H.D. Robinson, 2 jil., (New York, 1835), I, h.22.
69. *Ibid.*, II, h. 227.
70. *Ibid.*, I, h. 174.
71. *Ibid.*, II, h. 232.

## **Bab 10**

1. M.h. Abrams, *Natural Supernaturalism: Tradition and Revolution in Romantic Literature* (New York, 1971), h. 66.
2. 22 November 1817, dalam *The Letters of John Keats*, ed. H.E. Rollins, 2 jil. (Cambridge, Mass., 1958), hh. 184-185.
3. Kepada George dan Thomas Keats, 21 (27?) Desember 1817, dalam *ibid.*, h. 191.
4. *The Prelude* II, 256-264.
5. "Lines Composed a Few Miles Above Tintern Abbey", 37-49.
6. "Expostulation and Reply"; "The Tables Turned".
7. "Tintern Abbey", 94-102.

8. "Ode to Duty"; *The Prelude* XII, 316.
9. "Introduction" untuk *The Songs of Experience*, 610.
10. *Jerusalem* 33: 124.
11. *Ibid.*, 96: 2338.
12. F.D.E. Schliermacher, *The Christian Faith*, terj. H.R. Mackintosh dan J.S. Steward (Edinburgh, 1928).
13. *Ibid.*, h. 12.
14. Albert Ritschl, *Theology and Metaphysics*, edisi kedua (Bonn, 1929), h. 29.
15. Dikutip dalam John Macquarrie, *Thinking About God*, (London, 1978), h. 162.
16. "Contribution to the Critique of Hegel's 'Philosophy of the Right'", dalam Jaroslav Pelikan (ed.), *Modern Religious Thought* (Boston, 1990), h. 80.
17. Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, (New York, 1974), No. 125.
18. Friedrich Nietzsche, *The Antichrist* dalam *The Twilight of the Gods and The Antichrist*, terj. R.J. Hollingdale, (London, 1968), h. 163.
19. Sigmund Freud, *The Future of An Illusion* (edisi standar), h. 56.
20. Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra: A Book for Every One and No One*, terj. R.J. Hollingdale, London, 1961, h. 217.
21. Alfred, Lord Tennyson, *In Memoriam* Liv, 18-20.
22. Dikutip dalam William Hamilton dalam "The New Optimism—From Prufrock to Ringo", dalam Thomas J.J. Altizer dan William Hamilton (ed.), *Radical Theology and the Death of God* (New York dan London, 1966).
23. Michael Gilsenan, *Recognizing Islam: Religion and Society in the Modern Middle East* (London dan New York, edisi 1985), h. 38.
24. Evelyn Baring dan Lord Cromer, *Modern Egypt*, 2 jil. (New York, 1908), II, h. 146.
25. Roy Mottahedeh, *The Mantle of the Prophet: Religion and Politics in Iran* (London, 1985), hh. 183-184.
26. *Risalat at-Tauhid*, dikutip dalam Madjid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy* (New York dan London, 1971), h. 378.
27. Wilfred Cantwell Smith, *Islam in Modern History* (Princeton dan London, 1957), h. 95.
28. *Ibid.*, h. 146, juga hh. 123-160 untuk analisa tentang Al-Azhar.

29. Dikutip dalam Eliezer Schweid, *The Land of Israel: National Home or Land of Destiny*, terj. Deborah Greniman (New York, 1985), h. 158. Istilah-istilah Kabbalistik dicetak miring.
30. *Ibid.*, h. 143.
31. "Avodah", 148, penerj. dan ed. T. Carmi, *The Penguin Book of Hebrew Verse* (London, 1981), h. 534.
32. "The Service of God", dikutip dalam Ben Zion Bokser (penerj. dan ed.), *The Essential Writings of Abraham Isaac Kook* (Warwick, N.Y., 1988), h. 50.
33. Elie Wiesel, *Night*, terj. Stella Rodway (Harmondsworth, 1981), h. 45.
34. *Ibid.*, hh. 76-77.

## Bab 11

1. Peter Berger, *A Rumour of Angels* (London, 1970), h. 58.
2. A.J. Ayer, *Language, Truth and Logic* (Harmondsworth, 1974), h. 152.
3. Wilfred Cantwell Smith, *Belief and History* (Charlottesville, 1985), h. 10.
4. Thomas J.J. Altizer, *The Gospel of Christian Atheism* (London, 1966), h. 136.
5. Paul Van Buren, *The Secular Meaning of the Gospel* (London, 1963), h. 138.
6. Richard I. Rubenstein, *After Auschwitz: Radical Theology and Contemporary Judaism* (Indianapolis, 1966), *passim*.
7. Paul Tillich, *Theology and Culture* (New York dan Oxford, 1964), h. 129.
8. Alfred North Whitehead, "Suffering and Being", dalam *Adventure of Ideas* (Harmondsworth, 1942), hh. 191-192.
9. *Process and Reality* (Cambridge, 1929), h. 497.
10. Ali Syariati, *Hajj*, terj. Laleh Bakhtiar (Teheran, 1988), h. 46.
11. *Ibid.*, h. 48.
12. Martin Buber, "Gottesfinsternis, Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie", dikutip dalam Hans Kung, *Does God Exist? An Answer for Today*, terj. Edward Quinn (London, 1978), h. 508.
13. Dikutip dalam Raphael Mergui dan Philipa Simmonot, *Israel's Ayatollah: Meir Kahane and the Far Right in Israel* (London, 1987), h.

- 43.
14. Tanggung jawab personal juga merupakan hal yang penting dalam agama Kristen, tentu saja, namun agama Yahudi dan Islam telah menekankan hal itu secara langsung dan tanpa perantara kependetaan, sebuah perspektif yang kemudian diperbaiki oleh Reformis Protestan.
15. Philipp Frank, *Einstein: His Life and Times* (New York, 1947), hh. 189-190.

# Bacaan Lebih Lanjut

## Umum

Baillie, John, *The Sense of the Presence of God* (London, 1962).

Berger, Peter, *A Rumour of Angels* (London, 1970). (ed.) *The Other Side of God: A Polarity in World Religions* (New York, 1981). Rangkaian esai cemerlang tentang konflik antara Tuhan batin dan eksternal sebagai realitas tertinggi.

Bowker, John, *The Religious Imagination and the Sense of God* (Oxford, 1978). *Problems of Suffering in Religions of the World* (Cambridge, 1970). Dua buku tentang sejarah agama-agama yang cukup ilmiah, tetapi sangat enak dibaca.

Campbell, Joseph, *The Hero with a Thousand Faces* (Princeton, 1949). (dengan Bill Moyers) *The Power of Myth* (New York, 1988). Narasi serial acara televisi populer tentang mitologi dalam masyarakat tradisional dan agama-agama besar dunia.

Cupitt, Don, *Taking Leave of God* (London, 1980). Tulisan yang menantang dan mengesankan tentang “Buddhisme Kristen”—sebuah spiritualitas tanpa Tuhan eksternal dan realistik.

Eliade, Mircea. Salah seorang ahli terkemuka mengenai spiritualitas perbandingan: wajib dibaca.

*The Myth of the Eternal Return or Cosmos and History* (terj. Willard J. Trask, Princeton, 1954). *The Sacred and the Profane* (terj. Willard J. Trask, New York, 1959). *The Quest: History and Meaning in Religion* (terj. Willard J. Trask, Chicago, 1969).

James, William, *The Varieties of Religious Experience* (New York dan Harmondsworth, 1982). Karya klasik yang masih relevan dan merangsang.

Katz, Steven T. (ed.), *Mysticism and Religious Traditions* (Oxford, 1983). Esai yang bermanfaat tentang hubungan antara dogma dan mistisisme di dalam agama-agama dunia.

Louth, Andrew, *Discerning the Mystery: An Essay on the Nature of Theology* (Oxford, 1983). Sangat dianjurkan; satu jilid ringkas yang langsung membahas inti persoalan.

Macquarrie, John, *Thinking about God* (London, 1975). *In Search of Deity: An Essay in Dialectical Theism*. Dua karya unggul tentang makna ketuhanan Kristen dan batasan penggunaan akal dalam mengkaji persoalan keagamaan.

Otto, Rudolf, *The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-rational Factor in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational* (terj. John W. Harvey, Oxford, 1923). Sebuah buku klasik yang penting.

Smart, Ninian, *The Philosophy of Religion* (London, 1979). Esai akademik yang bermanfaat. *The Religious Experience of Mankind* (New York, 1969, Glasgow, 1971). Penelusuran yang sangat berguna.

Smith, Wilfred Cantwell. Tiga buah karya hebat dan inspiratif dari seorang ilmuwan Kanada terkemuka: *Belief and History* (Charlottesville, 1977). *Faith and Belief* (Princeton, 1979). *Towards a World Theology* (London, 1981).

Ward, Keith, *The Concept of God* (Oxford, 1974). Karangan ringkas tentang pemikiran Kristen Barat.

Woods, Richard (ed.), *Understanding Mysticism* (London dan New York, 1980).

Zaehner, R.h., *Mysticism—Sacred and Profane* (London, 1957).

### **Alkitab**

Albright, W.F., *Yahweh and the Gods of Canaan* (London, 1968).



Alter, Robert dan Kermode, Frank (ed.), *The Literary Guide to the Bible* (London, 1987). Termasuk beberapa karya memikat oleh para ilmuwan utama tentang kitab suci Yahudi dan Kristen.

Bartlett, John R., *The Bible: Faith and Evidence* (London, 1990). Sebuah pengantar yang bagus, ilmiah, dan enak dibaca.

Childs, Brerand S., *Myth and Reality in the Old Testament* (London, 1959).

Driver, G.R., *Canaanite Myths and Legends* (Edinburgh, 1956).

Fishbane, Michael, *Text and Texture: Close Readings of Selected Biblical Texts* (New York, 1979). Sangat dianjurkan.

Fohrer, G., *A History of Israelite Religion* (New York, 1972).

Fox, Robin Lane, *The Unauthorised Version: Truth and Fiction in the Bible* (London, 1991). Telaah Alkitab yang enak dibaca, ilmiah dan sangat menyenangkan dari sudut pandang ahli sejarah.

Frankfort, H., *The Intellectual Adventure of Ancient Man* (Chicago, 1946).

Gaster, T.h., *Thespis, Ritual, Myth and Drama in the Ancient Near East* (New York, 1950).

Heschel, Abraham, J., *The Prophets*, 2 jil., (New York, 1962). Bacaan klasik: penting dan sangat inspiratif.

Hooke, S.h., *Middle Eastern Mythology: From the Assyrians to the Hebrews* (London, 1963). Karangan ringkas yang sangat bermanfaat dan populer.

Josipovici, Gabriel, *The Book of God: A Response to the Bible* (New Haven dan London, 1988). Telaah Alkitab yang sensitif dan orisinal dari sudut pandang seorang pakar sastra.

Kauffmann, Yehezkiel, *The Religion of Israel: From its Beginnings to the Babylonian Exile* (diterjemahkan dan diringkaskan oleh Moshe Greenberg,

Chicago dan London, 1961). Sebuah versi yang mengantarkan kepada karya ilmuwan klasik.

Nicholson, E.W., *God and His People* (London, 1986). Sangat baik.

Pederson, J., *Israel: its Life and Culture* (terj. H. Milford, Copenhagen dan London, 1926). Karya lain yang cukup memiliki prospek.

Smith, Mark S., *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel* (San Francisco, 1990). Sebuah kajian yang ilmiah dan terperinci.

### **Perjanjian Baru**

Bornkamm, Gunther. Dua karya utama dan berpengaruh:

*Jesus of Nazareth* (London, 1960).

*Paul* (London, 1971).

Bowker, John, *Jesus and the Pharisees* (Cambridge, 1983). Studi yang memuaskan oleh seorang ilmuwan yang kaya ide.

Bultmann, Rudolf, *Jesus Christ and Mythology* (London, 1960).

Davies, W.D., *Paul and Rabbinic Judaism* (London, 1948) .

Hick, John (ed.), *The Myth of God Incarnate* (London, 1977). Serial esai yang kontroversial, namun mengundang minat yang ditulis oleh ilmuwan Inggris terkemuka.

Kasemann, Ernst, *Perspectives on Paul* (London, 1971).

Moule, C.F.D., *The Origin of Christology* (Cambridge, 1977).

Sanders, E.P. Dua buah buku ilmiah dan penting:

*Paul and Palestinian Judaism* (London, 1977).

*Jesus and Judaism* (London, 1989).

Theissen, Gerd, *The First Followers of Jesus: A Sociological Analysis of the Earliest Christianity* (terj. John Bowden, London, 1978).

Vermes, Geza, *Jesus the Jew* (London, 1973). Sebuah studi yang sangat bernilai.

Wilson, R. Mc l., *Gnosis and the New Testament* (Oxford, 1968).

### **Para Rabi**

Abelson, J., *The Immanence of God in Rabbinical Literature* (London, 1912). Sebuah karya yang menghidupkan Talmud.

Belkin, Samuel, *In His Image: the Jewish Philosophy of Man as Expressed in Rabbinic Tradition* (London, 1961). Sebuah buku mengesankan yang memperlihatkan relevansi para rabi dengan dunia masa kini.

Finkelstein, l., *Akiba: Scholar, Saint and Martyr* (Cleveland, 1962).

Kaddushin, Max, *The Rabbinic Mind* (edisi kedua, New York, 1962).

Marmorstein, A., *The Old Rabbinic Doctrine of God; I: The Names and Attributes of God* (London, 1927). *Studies in Jewish Theology* (ed. J. Rabinowits dan M.S. law, Oxford, 1950).

Montefiore, C.g., dan loewe, h. (ed.), *A Rabbinic Anthology* (New York, 1974).

Moore, George F., *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, 3 jil. (Oxford, 1927/30). Neusner, Jacob, *Life of Yohannan ben Zakkai* (Leiden, 1962).

Schechter, Solomon, *Aspects of Rabbinic Theology* (New York, 1909).

### **Kristen Perdana**

Chadwick, henry, *The Early Church* (London, 1967).

*Early Christian Thought and the Classical Tradition* (Oxford, 1966).

Geffcken, J., *The Last Days of Greco-Roman Paganism* (London, 1978). Sangat bagus. Grant, R.M., *Gnosticism and Early Christianity* (Oxford dan New York, 1959).

Fox, Robin Lane, *Pagans and Christians in the Mediterranean World from the Second Century AD to the Conversion of Constantine* (London, 1986). Tak ada duanya.

Frend, W.H.C., *Martyrdom and Persecution in the Early Church: A Study of the Conflict from the Maccabees to Donatus* (Oxford, 1965). Studi menarik tentang peristiwa *Persecution*, juga berisi informasi bermanfaat tentang persoalan-persoalan umum.

Kelly, J.N.D., *Early Christian Creeds* (London, 1950).

*Early Christian Doctrines* (London, 1958).

Liebeschuetz, J.H.W.g., *Continuity and Change in Roman Religion* (Oxford, 1979). Mungkin merupakan analisis terbaik di bidangnya.

Lilla, Salvatore, R.C., *Clement of Alexandria: A Study in Christian Platonism and Gnosticism* (Oxford, 1971).

Nock, A.D., *Early Christianity and Its Hellenistic Background* (Oxford, 1904).

*Conversion: The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo* (Oxford, 1933). Karya klasik dan bernas. *Adam, Eve and the Serpent* (London, 1988).

Pagels, *The Gnostic Gospels* (London, 1970).

Payne, Robert, *The Holy Fire: The Story of the Fathers of the Eastern Church* (New York, 1957).

**Para Bapa Gereja dan Trinitas**

Brown, Peter, karyakarya yang ilmiah dan fasih, disusun oleh ilmuwan terkemuka zaman ini. Penting untuk dibaca.

*Augustine of Hippo: A Biography* (London, 1967).

*Religion and Society in the Age of St. Augustine* (Chicago dan London, 1972). *The Making of Late Antiquity* (Cambridge, Mass., dan London, 1978). *Society and the Holy in Late Antiquity* (London, 1982).

Chesnut, R.C., *Three Monophysite Christologies* (Oxford, 1976). Sangat dianjurkan.

Danielou, Jean, *The Origins of Latin Christianity* (Philadelphia, 1977).

Gregg, Robert C. dan Groh, Dennis E., *Early Arianism—A View of Salvation* (London, 1981).

Grillmeier, Aloys, *Christ in Christian Tradition: Apostolic Age to Chalcedon* (New York, 1965).

Lacugna, Catherine Mowry, *God for Us: The Trinity and Christian Life* (Chicago dan San Fransisco, 1973, 1991).

Louth, Andrew, *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys* (Oxford, 1981). Uraian hebat yang menunjukkan bagaimana doktrin berakar pada pengalaman keagamaan.

*Denys the Areopagite* (London, 1989).

McGinn, Bernard dan Meyendorff, John (ed.), *Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century* (London, 1985). Pandangan umum yang mengesankan, terutama berkaitan dengan persoalan Trinitas dan kristologi. *Christ in Eastern Christian Thought* (New York, 1975).

Murray, Robert, *Symbols of Church and Kingdom: A Study in Early Syriac Tradition* (Cambridge, 1975).

Pannikkar, Raimundo, *The Trinity and the Religious Experience of Man*. Sebuah buku brilian yang menghubungkan teologi Trinitarian dengan tradisi keagamaan lainnya.

Pelikan, Jaroslav, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, jil. 5. Rangkaian studi yang sangat diperlukan. Untuk periode ini:

I: *The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)* (Chicago dan London, 1971).

II: *The Spirit of Eastern Tradition (600-1700)* (Chicago dan London, 1974). Tentang Maximus the Confessor.

III: *The Growth of Medieval Theology (600-1300)* (Chicago dan London, 1978). Tentang Anselm dari Canterbury dan pemahaman latin atas Trinitas dan Kristologi.

Prestige, G.I., *God in Patristic Thought* (London, 1952). Bermanfaat khususnya untuk memahami istilah-istilah teknis bahasa Yunani. William, Rowan, *Arius, Heresy and Tradition* (London, 1987).

### **Nabi Muhammad dan Islam**

Andrae, Tor, *Mohammed: the Man and his Faith* (terj. Theophil Menzel, (London, 1936). Sebagian isinya telah kedaluwarsa, namun tetap ada pandangan-pandangan yang bermanfaat.

Armstrong, Karen, *Muhammad: a Biography of the Prophet* (London, 1991 dan San Fransisco, 1992).

Gimaret, Daniel, *Les Noms Divins en Islam: Exégèse Lexicographique et Théologique* (Paris, 1988).

Hodgson, Marshall G.S., *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilisation*, 3 jil. (Chicago dan London, 1974). Bukan sekadar menulis tentang sejarah Islam, Hodgson juga membahas tentang perkembangan tradisi dalam konteks universal. Bacaan penting.

Jafri, H.M., *Origins and Early Development of Shia Islam* (London, 1981).

Lings, Martin, *Muhammad: His Life Based on the Earliest Sources* (London, 1983).

Khan, Muhammad Zafrullah, *Islam: Its Meaning for Modern Man* (London, 1962).

Nasr, Seyyed Hossein, seorang sarjana Iran yang inspiratif. Sangat dianjurkan.

*Ideals and Realities of Islam* (London, 1971).

*Islamic Spirituality*, 2 jil. I: *Foundation* (London dan New York, 1987).

II: *Manifestations* (London dan New York, 1991).

Rahman, Fazlur, *Islam* (Chicago, 1979). Mungkin merupakan kajian terbaik dalam satu jilid. Rodinson, Maxime, *Mohammad* (terj. Anne Carter, London, 1971). Sebuah interpretasi sekular oleh seorang ilmuwan Marxis.

Ruthven, Malise, *Islam and the World* (London, 1984).

Von grunebaum, G.E., *Classical Islam: A History (600-1258)* (terj. Katherine Watson, London, 1970).

Watt, W. Montgomery. Buku-buku bermanfaat dari penulis prolific:

*Muhammad at Mecca* (Oxford, 1953).

*Muhammad at Medina* (Oxford, 1956).

*Islam and the Integration of Society* (London, 1961).

*Muhammad's Mecca: History and the Qur'an* (Edinburgh, 1988).

Wensinck, A.J., *The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development* (Cambridge, 1932). Sebuah karya ilmiah yang mengesankan.

### **Falsafah, Kalam, dan Teologi di Abad Pertengahan**

Al-Farabi, *Philosophy of Plato and Aristotle* (terj. dan kata pengantar oleh Muhsin Mahdi, Glencoe, Ill., 1962). Sebuah sajian sangat bagus tentang pemikiran para faylasuf.

Corbin, Henri, *Histoire de la philosophie islamique* (Paris, 1964).

Fakhry, Madjid, *A History of Islamic Philosophy* (New York dan London, 1970). Uraian ilmiah dan paling enak dibaca hingga saat ini yang mencakup berbagai perkembangan teologis.

Gilson, Etienne, *The Spirit of Medieval Philosophy* (London, 1936).

Guttmann, Julius, *Philosophies of Judaism: The History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig* (London dan New York, 1964). Bacaan yang penting.

Husik, I., *A History of Medieval Jewish Philosophy* (Philadelphia, 1940)

Leaman, Oliver, *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy* (Cambridge, 1985).

McCarthy, Richard, *The Theology of Al-Ashari* (Beirut, 1953).

Meyendorff, John, *Gregory Palamas and Orthodox Spirituality* (New York, 1974).

Morewedge, P., (ed.), *Islamic Philosophical Theology* (New York, 1979).  
(ed.) *Islamic Philosophy and Mysticism* (New York, 1981).

*The Metaphysics of Avicenna* (london, 1973).

Netton, I.R., *Muslim Neoplatonists: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity* (Edinburgh, 1991).

Pegis, Anton C., *At the Origins of the Thomistic Notion of Man* (New York, 1963). Sebuah kajian cemerlang tentang akar Agustinian skolastisisme Barat.

Pelikan, Jaroslav, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, 5 jil.

II: *The Spirit of Eastern Christendom (600-1700)*, (Chicago dan London, 1974).



III: *The Growth of Medieval Theology (600-1300)*, (Chicago dan London, 1978).

Rosenthal F., *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam* (Leiden, 1970).

Sharif, M.M., *A History of Muslim Philosophy* (Wiesbaden, 1963). Tak seimbang, tetapi menjelaskan tentang Al-Razi dan Al-Farabi dengan baik.

Von Grunebaum, G.E., *Medieval Islam* (Chicago, 1946).

Watt, W. Montgomery, *The Formative Period of Islamic Thought* (Edinburgh, 1973). *Free Will and Predestination in Early Islam* (London, 1948). *Muslim Intellectual: The Struggle and Achievement of Al-Ghazzali* (Edinburgh, 1963).

### **Mistisisme**

Affifi, A.e., *The Mystical Philosophy of Ibnu 'l-Arabi* (Cambridge, 1938).

Arberry, A.J., *Sufism: An Account of the Mystics of Islam* (London, 1950).

Bakhtiar, I., *Sufi Expression of the Mystic Quest* (London, 1979). Bension, Ariel, *The Zohar in Muslim and Christian Spain* (London, 1932).

Blumenthal, David, *Understanding Jewish Mysticism* (New York, 1978).

Butler, Dom Cuthbert, *Western Mysticism: The Teaching of Saints Augustine, Gregory and Bernard on Contemplation and the Contemplative Life, Neglected Chapters in the History of Religion* (edisi kedua, London, 1927).

Chittick William C., *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi* (Albany, 1983).

Corbin, Henri. Tiga buku yang sangat dianjurkan: *Avicenna and the Visionary Recital* (terj. W. Trask, Princeton, 1960). *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi* (terj. W. Trask, London, 1970).

*Spiritual Body and Celestial Earth: From Mazdean Iran to Shiite Iran* (terj. Nancy Pearson, London, 1990). Berisi penjelasan yang memuaskan tentang *alam al-mitsal*. Green, Arthur, *Jewish Spirituality, Volume 1* (London,

1986). Gruenwold, Ithamar, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism* (Leiden, 1980).

Jacobs, Louis (ed.), *The Jewish Mystics* (Yerusalem, 1976, dan London, 1990).

Leclercq, J. (ed.), *Spirituality of the Middle Ages* (London, 1968).

Lossky, Vladimir, *The Mystical Theology of the Eastern Church* (London, 1957). Bacaan yang penting.

Marcus, Ivan G., *Piety and Society: The Jewish Pietists of Medieval Germany* (Leiden, 1981).

Massignon, Louis, *The Passion of Al-Hallaj*, 4 jil. (terj. H. Mason, Princeton, 1982). Sebuah karya klasik.

Nasr, Seyyed Hossein (ed.), *Islamic Spirituality: I: Foundations* (London, 1987) *II: Manifestations* (London, 1991).

Nicholson, Reynold A., *The Mystics of Islam* (London, 1914). Sebuah pengantar yang bermanfaat.

Schaya, Leo, *The Universal Meaning of the Kabbalah* (London, 1971).

Schimmel, A.M., *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill, 1975) *The Triumphant Sun: A Study of Mawwalana Rumi's Life and Work* (London dan Hague, 1978).

Scholem, Gershom G. Pakar terkemuka: bahan bacaan yang penting. *Major Trends in Jewish Mysticism*, edisi kedua (London, 1955). (ed.) *The Zohar: The Book of Splendour* (New York, 1949). *On the Kabbalah and Its Symbolism* (New York, 1965). *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition* (New York, 1960).

Smith, Margaret, *Rabia the Mystic and Her Fellow Saints in Islam* (London, 1928).

Temple, Richard, *Icons and the Mystical Origins of Christianity* (Shaftesbury, 1990).

Valiuddin, Mir, *Contemplative Disciplines in Sufism* (London, 1980).

### **Era Reformasi**

Bossy, John, *Christianity in the West, 1400-1700* (Oxford dan New York, 1985). Sebuah studi singkat yang mengagumkan.

Collinson, P., *The Religion of Protestants* (London, 1982).

Crew, P. Mack, *Calvinist Preaching and Iconoclasm in the Netherlands* (Cambridge, 1978). Baik dalam mengungkapkan citra.

Delumeau, Jean, *Catholicism Between Luther and Voltaire: a New View of the Counter-Reformation* (London dan Philadelphia, 1977). Tak seimbang, namun tetap memiliki informasi yang berguna.

Evennett, H.O., *The Spirit of the Counter-Reformation* (Cambridge, 1968). Febvre, Lucien, *The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century* (terj. Beatrice Gottlieb, Cambridge, Mass., 1982). Green, Arthur (ed.), *Jewish Spirituality, Volume I* (London, 1988). Beberapa artikel memuaskan tentang Kabbalah Lurianik.

Mcgrath, Alister E., *The Intellectual Origins of the European Reformation* (Oxford dan New York, 1987).

*Reformation Thought: An Introduction* (Oxford dan New York, 1988).

*A Life of John Calvin: A Study in the Shaping of Western Culture* (Oxford, 1990).

Nuttall, G.F., *The Holy Spirit in Puritan Faith and Experience* (Oxford, 1946).

Pelikan, Jaroslav, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, 5 jil., IV: *Reformation of Church and Dogma* (Chicago dan London, 1984).

Potter, G., *Zwingli* (Cambridge, 1976).

Raitt, Jill. (ed.), bekerja sama dengan McGinn, Bernard dan Meyendorff, John, *Christian Spirituality: High Middle Ages and Reformation* (New York, 1988, dan London, 1989).

Trinkauss, Charles, *In Our Image and Likeness: Humanity and Divinity in Italian and Humanist Thought*, 2 jil. (London, 1970). Dengan Oberman, H. (ed.), *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion* (Leiden, 1974).

Williams, g.h., *The Radical Reformation* (Philadelphia, 1962). Wright, A.D., *The Counter-Reformation: Catholic Europe and the Non-Christian World* (London, 1982).

### **Era Pencerahan**

Altmann, Alexander, *Essays in Jewish Intellectual History* (Hanover, N.Y., 1981),

*Moses Mendelssohn: A Biographical Study* (Alabama, 1973).

Buber, Martin, *Hasidism and Modern Man* (New York, 1958).

*Jewish Mysticism and the Legend of Baal Shem* (London, 1932).

Buckley, Michael J., *At the Origins of Modern Atheism* (New Haven dan London, 1987). Sebuah analisis mendalam tentang ateisme dan ortodoksi pada Kristen Barat abad kedelapan belas.

Cassirer, ernst, *The Philosophy of Enlightenment* (Princeton, 1951).

Cohn, Norman, *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages* (London, 1957). Mencakup bagian tentang pengikut aliran Ranter dan inkarnasionalis Puritan Inggris.

Cragg, Gerald g., *The Church in the Age of Reason 1648-1789* (Harmondsworth dan New York, 1960). *Reason and Authority in the*

*Eighteenth Century* (Cambridge, 1964).

Dupre, louis dan Saliers, Don e. (ed.), *Christian Spirituality: Post Reformation and Modern* (New York dan london, 1989).

Gay, Peter, *The Enlightenment: An Interpretation*, 2 jil. (New York, 1966).

Guardini, Romano, *Pascal for Our Time* (terj. Brian Thompson, New York, 1966).

Haller William, *The Rise of Puritanism* (New York, 1938).

Heimert, Alan, *Religion and the American Mind: From the Great Awakening to the Revolution* (Cambridge, Mass., 1968).

Lindberg, David C. dan Numbers, Ronald l. (ed.), *God and Nature: Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science* (Berkeley, Los Angeles dan London, 1986).

Outler, Albert C., *John Wesley* (Oxford dan New York, 1964). Ozment, S.E., *Mysticism and Dissent* (New Haven dan London, 1973). Pelikan, Jaroslav, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, 5 jil.:

V: *Christian Doctrine and Modern Culture (Since 1700)* (Chicago dan London, 1989).

Scholem, Gershom G., *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality* (New York, 1971). Berisi kumpulan esai tentang Sabbatarianisme dan Hasidisme.

*Sabbati Sevi* (Princeton, 1973).

### **Tuhan di Era Modern**

Ahmed, Akbar S., *Postmodernism and Islam: Predicament and Promise* (London dan New York, 1992).

Altizer, Thomas J.J. dan Hamilton, William, *Radical Theology and the Death of God* (New York dan London, 1966).

Baeck, Leo, *The Essence of Judaism* (New York, 1948).

Barth, Karl, *The Knowledge of God and the Service of God* (terj. J.M.l. Haire dan I. Henderson, London, 1938).

Balthasar, Hans Urs von, *The Glory of the Lord*, 3 jil. (Edinburgh, 198286).

*Love Alone: The Way of Revelation* (London, 1968).

Chadwick, Owen, *The Secularization of the European Mind in the 19<sup>th</sup> Century* (Cambridge, 1975).

Cone, James H., *Black Power and Black Theology* (New York, 1969).

D'Antonio, Michael, *Fall from Grace: The Failed Crusade of the Christian Right* (London, 1990).

De Chardin, Pierre Teilhard, *The Divine Milieu: An Essay on the Interior Life* (New York, 1987). *The Phenomenon of Man* (New York, 1959).

Heschel, Abraham J., *The Insecurity of Freedom* (New York, 1966). *God in Search of Man* (Philadelphia, 1959).

Hussain, Asaf, *Islamic Iran: Revolution and Counter-Revolution* (London, 1985).

Iqbal, Mohammed, *Six Lectures on the Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Lahore, 1930).

Keddie, Nikki R. (ed.), *Religion and Politics in Iran: Shi'ism from Quietism to Revolution* (New Haven dan London, 1983).

Kook, Abraham Isaac, *The Essential Writings of Abraham Isaac Kook* (penerj. dan ed. Ben Zion Bokser, Warwick, N.Y. 1988).

Kung, Hans, *Does God Exist?: An Answer for Today* (terj. Edward Quinn, London, 1978).

Malik, Hafeez, *Iqbal: Poet-Philosopher of Pakistan* (New York, 1971).

Masterson, Patrick, *Atheism and Alienation: A Study of the Philosophic Sources of Contemporary Atheism* (Dublin, 1971).

Mergui, Raphael dan Simonnot, Philippe, *Israel's Ayatollahs: Meir Kahane and the Far Right in Israel* (London, 1987).

Mottahedeh, Roy, *The Mantle of the Prophet: Religion and Politics in Iran* (London, 1985). Sangat dianjurkan.

O'Donovan, Leo (ed.), *A World of Grace: An Introduction to the Themes and Foundations of Karl Rahner's Theology* (New York, 1978).

Riches, John (ed.), *The Analogy of Beauty: The Theology of Hans Urs von Balthasar* (Edinburgh, 1986).

Robinson, J.A.T., *Honest to God* (London, 1963). *Exploration into God* (London, 1967).

Rosenzweig, Franz, *The Star of Redemption*, 3 jil. (New York, 1970).

Rubenstein, Richard I., *After Auschwitz: Radical Theology and Contemporary Judaism* (Indianapolis, 1966).

Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst, *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers* (New York, 1958). *The Christian Faith* (terj. H.R. Mackintosh dan J.S. Steward, Edinburgh, 1928).

Schweid, Eliezer, *The Land of Israel: National Home or Land of Destiny* (terj. Deborah Greniman, New York, 1985).

Smith, Wilfred Cantwell, *Islam in Modern History* (Princeton dan London, 1957). Sebuah studi yang brilian dan antisipatif.

Steiner, George, *Real Presences: Is there anything in what we say?* (London, 1989).

Tillich, Paul, *The Courage to Be* (London, 1962).

Tracy, David, *The Achievement of Bernard Lonergan* (New York, 1971).

Whitehead, A.N., *Process and Reality* (Cambridge, 1929).

*Religion in the Making* (Cambridge, 1926).

[OceanofPDF.com](http://OceanofPDF.com)



# Indeks

Abbasiyah

Dinasti —

kekhalifahan —

khalifah-khalifah — yang mendukung Mu‘tazilah, revolusi ilmiah pada periode Dinasti —

Abelard, Peter

Aborigin Australia

Abraham (lihat juga *Nabi Ibrahim*)

iman —

kisah pertemuan — atau Yakub dengan Tuhan

manusia Abram yang diberi nama baru —

membeli tanah di hebron

meninggalkan Ur dan menetap di Kanaan

Abrams, M.R.

Abu Bakar Muhammad Zakaria Al-Razi

pemikiran bebas —

Abu Alhasan ibn Ismail Al-Asy‘ari

Abu AlKalam Azad

Abu AlWalid ibn Ahmad ibn Rusyd (lihat juga *Ibn Rusyd*)

Abu Ali ibn Sina (lihat juga *Ibn Sina*)

Abu Bakar

Abu Ja‘far AlThabari

Abulafia, Abraham

teknik-teknik mistikal —

Abulfazl Allami

Abu Ya‘qub Al-Sijistani

Abu Yazid Bistami

Achilles

Adam

dosa —

“dosa asal” —

kejatuhan —

melakukan dosa ketika berada di Taman Firdaus

Adam dan hawa

akan jatuh

*adâm*

baru

Tuhan telah menciptakan —

*adâmah*

Adler, Alfred

*aeon*

agama

ciri kebangkitan — di Amerika

harus bisa diterima oleh akal

hati

agnostisisme mistikal

Agustinus, St

dan orang-orang Kristen Barat

karya terakhir —

memandang alam sebagai tempat yang indah luar biasa

meninggalkan warisan yang sulit

teologi —

Ahad Ha'am (Anggota Masyarakat)

*ahl al-hadits*

Ahmad ibn Hanbal

Ahmad ibn Taymiyah (lihat juga *Ibn Taymiyah*)  
Ahmad Sirhindi, Syaikh,  
akal

adalah aktivitas manusia yang paling mulia

bersandar pada — semata  
bisa membuktikan eksistensi Tuhan  
di dalam Al-Quran — dan agama saling bergandengan  
juga memancarkan cahaya  
perpecahan antara — dan hati  
praktis  
usil

Akbar, kaisar Moghul ketiga  
*Akbar Namah*  
Akhenaton, Firaun Mesir  
Akkadian, orang  
Akiva, Rabi  
“Aku adalah Aku”  
Aku-Engkau, wilayah  
*alam al-malakut*  
*alam al-mitsal*

alam visi dan imajinasi

*alam al-syahadah*  
Alawi  
Albert yang Agung  
Alexander dari Makedonia  
Alexander III, Tsar  
Ali ibn Abi Thalib

wafat

Alighieri, Dante

kajian cemerlang atas —  
*aliquid quo nihil maius cogitari possit*

Ali Syari‘ati

iman aktivis — dianggap berbahaya

Alkitab

keyakinan murni —  
“membuktikan” kebenaran —  
Newton tidak menyebutnyebut —  
sejarah —

Allah

selaras dengan nilai rasionalistik  
tak ada Tuhan kecuali —

*Allahu Akbar*

Altizer, Thomas J.

Alyosha yang alim

Alypius

*Al-Ama*, Tuhan sebagai

Amazia

Ambrose

mentor besar Agustinus  
Uskup — dari Milan

Amon, Raja

*amoraim*

Amos

era —yang pertama menekankan pentingnya keadilan sosial dan kasih  
sayang,

“*Ana Al-Haqq*”, seruan Al-Hallaj

“Anak Tuhan”

Anselm

Dalil Ontologis —

Dalil Ontologis — tentang eksistensi Tuhan

Uskup — dari Canterbury

Antiokhia epiphanes

Antonius

antropomorfisme, semua agama berawal dari

*apatheia*

Apollinarius

*apologiae*

Aquinas, Thomas

*Ara' Ahl Al-Madinah Al-Fadhilah*

*Aranyakas*

Archimides

Arianisme

*arif*

Aristoteles

bahasan — tentang hakikat Tuhan

dunia Barat menemukan —

gagasan — tentang Tuhan

komentar Averroes tentang —

konsep — tentang Penggerak yang Tidak Digerakkan

memiliki pemahaman tajam tentang agama dan mitologi

Tuhan — tidak banyak terkait dengan agama

Tuhan dalam konsepsi —

Aristotelianisme baru

arus —

mengembangkan —

Aristotelianisme di kalangan kaum Protestan dan Katolik

Arius

Arjuna

Arketipe

Arminius, Jacob  
Arnold, gottfried  
Arnold, Matthew  
Ashkenazi, keyakinan  
asketisme yang menyangkal kehidupan  
Askhenazim eropa, kaum  
AlAsy‘ari (lihat juga *Abu Al-Hasan ibn Ismail Al-Asy‘ari*) Asy‘ariah

aliran —

Asyur, tentara  
Atatürk, Kemal  
ateis, pendeta  
ateisme

heroik —  
masih dianggap menjijikkan  
merupakan musuh besar bagi mereka yang berkuasa  
murni  
Sartre

Athanasius

kredo —

*Atheism Closed and Open Anatomized*  
*Atika Kadisha*

Yang Suci dan Terdahulu

Atman  
“atomisme”

atau “okasionalisme”

*Aufklärung*  
Aurengzebe, Kaisar  
Auschwitz

berdoa di —

horor —

tragedi —

*avatar*

ilahi

Tuhan

Wishnu

Yesus sebagai satu-satunya —

Averroes

Avicenna

Avignon Captivity, skandal eklesiastikal

*avodah*

*ayat*

Ayat-Ayat Setan

peristiwa —

Ayer, A.J.

*ayin*

Ayub, Nabi

Al-Azhar

kurikulum usang —

Masjid Agung —

*Al-Azhar*, Jurnal Mesir

Azoma, Ben

Azzai, Ben

**Baal Shem Tov**

Baalhabad

Babil, Menara

Babilonia

mitos-mitos kosmologis —

tradisi —

Badui

independensi —

orang — berusaha melepaskan diri dari *ummah*  
suku —

suku-suku — di kawasan Hijaz dan Nejed

Baer, Dov

penerus Besht

*Bahir*, salah satu naskah Kabbalistik paling kuno

Bahtera Nuh

Bahya ibn Pakudah

*balbutive*

Balthasar, Hans Urs von

*banat Allah*

*banat al-dahr*

Bani Abbas, kekhalifahan

Bani Hasyim

Bani Umayyah

baqa' (kekekalan diri)

Al-Baqilani, Abu Bakr

bar nasha

Barat

gaya hidup —

literalisme —

menghargai akal

prestasi peradaban industri — yang efektif

sekularisme —

teknikalisasi masyarakat



Baring, Evelyn  
Barlaam the Calabrian  
Barnabas  
Baron dari Helbach  
Baruch dari Medzibozh  
Basil, Uskup Caesarea  
Basilides  
bat qol  
Bath, Karl  
Bauthumely, Jacob  
Beard, Thomas  
Beethoven  
Being and Time  
Bellarmine, Robert  
Ben-Gurion, David  
Benediktin, kehidupan religius  
Bentley, Richard  
berahi  
berhala

kaum fundamentalis

Bernard  
Besht

dalam legenda kuno terus dikaitkan dengan Yakub dan Tuhannya  
pendeta —

Betlehem  
Bezazeel  
Bhagawad-Gita  
bhakti

(pengabdian)  
perkembangan —

“Big Brother”

Tuhan adalah sejenis — di langit,

bila kayfa

Blake, William

Blandrata, Giorgio

Bloch, Ernst

bodhisattva

cita-cita —

evolusi — dalam Buddhisme

Bonaventura

Books of Beliefs and Opinions

Bowker, John

Boza, Theodorus

Brahman

Brahmana

Brethren of the Free Spirit

Bridget dari Swedia

The Brothers Karamazov

Brown, Peter

Bruni, Leonardo

Buber, Martin

tidak menentang mitos

Buchenwald

Buddha

bahasa menurut —

Gautama telah menjadi — yang

tercerahkan

pengajaran — untuk melepaskan diri dari dukkha

pengalaman kontemplatif yang dialami —

*Buddhism: its Essence and Development*

Buddhisme

Kristen

Tibet

Al-Bukhari, Ismail

Van Buren, Paul

But, Giovanni

Buwaihi, Dinasti

Byzantium

***cahaya di atas cahaya***

cahaya merupakan simbol yang sangat

baik bagi Realitas ilahi

Calvary

Calvin, John

Calvinis

ide-ide — mengilhami revolusi Puritan di Inggris

kaum —

para —

pemikiran kaum — lebih bebas daripada

kaum Liberal

teologi keterpilihan kaum —

Calvinisme

Baru

Campbell, Joseph

Camus, Albert

Capitolana, Aelia

Cardazo, Abraham

adalah seorang Sabbatarian moderat

teologi —

Cartesian, metode

Carvin, Pierre

Castro, Leon  
Celsus  
Cerullo, Maurice  
*Chandogya Upanishads*  
de Chantal, Jane Francis  
de Chardin (lihat juga Pierre Teilhard de Chardin)  
Charlemagne  
Charles I, Raja  
Charles The Bold, istana  
Chauncey, Charles  
Christ the Savior  
Christianity as Old as Creation  
Christianity Not Mysterious  
“cinta”, emosionalisme  
Cistercian Clairvaux, biara  
Clarkson, Laurence  
Clement

dari Aleksandria  
doktrin aphatheia —  
juga percaya bahwa Yesus adalah Tuhan

*The Cloud of Unknowing*  
Cluny, biara  
*Cogito, ergo sum*  
Cohen, Hermann  
Cohn, Norman  
Coleridge, Samuel Taylor  
Columbus, Christopher  
*Commentary on the Psalms*  
Commentary on the Song of Songs  
Comte, Auguste  
Cone, James H.  
Confessions

paparan tentang usaha menemukan Tuhan

Conze, Edward  
Copernicus, Nicolaus  
Coppe, Alastair  
Coppin, Richard  
cor dare  
Corbin, Henri  
Cowper, William  
*creatio ex nihilo*, doktrin  
credere  
credo  
*credo ut intellegam*  
*Critique of Practical Reason*  
*Critique of Pure Reason*  
Cromer, Lord  
Cromwell, Oliver  
Cupitt, Don  
Cyrill, Uskup Aleksandria  
Cyrus, Raja Persia

## **Dagon**

dahr  
Darwin, Charles  
Darwis, Syaikh  
Daud

dari Yebus

Daud (lanjutan)  
Raja —  
Deborah  
*The Decline and Fall of the Roman Empire*  
Deisme

agama rasional yang baru disebut  
sebagai —  
berpaling dari mitos wahyu

Demetrius, St.

*demiourgos*

Demiurge

Denys Aeropagite

Deny dari Aeropagus

Denys the Aeropagite, (lihat juga *Denys Aeropagite*)

Descartes, René

*epistemologi* —

Tuhan —

“Deus”

*deus* berasal dari bahasa Arab du (Tuhan)

kata Latin

*deus ex machina*

Deus Otiosus

Deuteronomis

penulis tradisi —

tafsiran —

Deuteronomisme

devekuth, disiplin

Dharma

cara hidup yang benar

*Dialogues Concerning Natural Religion*

diaspora

Diderot, Denis

“Diggers”, komunitas

Din

Diodochus

Diotima, mentor Sokrates

*Discourse on Method*

*The Divine Comedy*

*The Divine Names*

*The Divine Providence*

Diwan  
doa  
dogma  
dogma dan kerygma

pembedaan antara —

dogmatik, kebenaran  
dominatio (penguasa)  
Donmeh

(orang murtad) di Turki

dosa

asal  
merupakan sebuah kondisi  
penebusan —  
proses penebusan — yang digambarkan  
Alkitab  
warisan

Dostoyevsky, Fyodor  
Dov Baer dari Lubavitch, Rabi  
Dreyfus, Alfred  
Druze  
dukkha, seluruh eksistensi adalah  
dunamis  
Duns Scotus dari Oxford  
Duppi Tashed  
Duties of the Heart  
Dwight, Timothy  
Al-Dzat  
*dzikir* kaum sufi, praktik  
*dzimmi*

**Eckhart, Meister**  
*éclaireissement*

Edwards, Jonathan  
Edwards, Thomas  
Ehyeh asher ehyeh, “Aku adalah Aku”  
Eibeschütz, Jonathan  
Einstein, Albert

mengapresiasi agama mistikal

Ekaristi

makna —  
roti —

eksistensi Tuhan, membuktikan  
eksistensialis, kaum  
ekstasi  
El Elyon  
El Shaddai  
Eliade, Mircea  
Eliezar ben Judah, Rabi  
ben Eliezer, Israel  
Elijah ben Solomon Zalman, Rabi  
*elilim*  
Eliot, T.S.  
Elohim

Yahweh sebagai —

Elohim, daath  
emanasi

aliran —  
doktrin —  
gagasan filosofis tentang —  
ide filosofis kuno tentang —  
kiasan Yunani tentang —  
sepuluh — atau “intelektual” berturut-turut



emanasi (lanjutan)

teori —

teori — kuno tentang kisah penciptaan,

emanasi Neoplatonis, skema

emanasi Platonik kuno, doktrin

emanasi Platonis

doktrin —

metafora —

skema —

emanasi Plotinian, skema

empirisisme baru

En Sof

misteri Tuhan —

(secara harfiah berarti “tanpa akhir”)

*energeiai*

Enuma Elish

kisah —

Epictetus

epifani

primitif

*epiphany*

Erigena, Celtic Duns Scotus

esheth ze'unim

esoterik

kesalehan —

makna tersembunyi atau —

tradisi —

*The Essence of Christianity*  
Essenia, sekte  
Etz Hayim (Pohon Kehidupan)  
Euclid  
Eugene II, Paus  
*Europe's Inner Demons*  
Eutyches  
evolusi  
*ex nihilo omne qua ens fit*  
*Exposition of Denys's Celestial Hierarchy*

***Face to Face, wawancara***

Fadak  
“A Faithful Narrative of the Surprising Work of God in Northampton,  
Connecticut”,  
*falsafah*  
Falwell, Jerry  
fana’

kaum sufi  
keadaan peniadaan diri

Al-Farabi, Abu Nasr

doktrin — tentang emansipasi,  
memandang wahyu sebagai proses yang sepenuhnya alamiah

Farid Wajdi  
Farisi

kaum —  
kecaman pahit terhadap kaum —

Far Right Israel  
Fatimah, istri Ali, putri Muhammad  
*faylasuf*  
Febvre, Lucien  
Ferdinand dan Isabella

Feuerbach, Ludwig Andreas  
fez, pakaian  
filioque, pertikaian  
Filipi, Jemaat di  
filosof itu tidak memiliki cinta Kristen  
filsafat

dimulai dengan ketakjuban  
hubungan antara agama dan —  
mencampurkan — dengan mistisisme  
perenial  
profetik

filsafat Isyraqi adalah simbol cahaya, inti,  
Findiriski, (lihat juga *Mir Abu Al-Qasim Findiriski*)  
Firaun

memutuskan untuk membiarkan orang Israel pergi

fisika Newton  
fitrah, kembali ke  
Flew, Antony  
Formstecher, Solomon  
*Fountain of Life*  
Fox, George  
Francis dari Assisi  
Frankfurt, mazhab  
Frankisme  
Frank, Jacob

Injil nihilistik —

Franklin, William  
Fransiscan, pengikut fanatik ordo  
Freeman, John  
Freemasonry, bentuk awal  
*Free Spirit*, bid'ah

Freiburg  
Freud, Sigmund

pandangan — tentang Tuhan

fundamentalis

kaum —  
kaum — Muslim

fundamentalisme

apokaliptisisme  
ciri — modern  
dalam agama-agama terbesar dunia  
kebangkitan — Kristen di Barat,  
pengekangan agama bisa melahirkan —

*Futuhāt Al-Makkiyah*

**Gadbury, Mary**

Gadhara, patung Buddha pertama muncul di  
Galilea, Gunung Tabor di  
Galilei, Galileo

kasus —  
penemuan ilmiah —

Gallipoli  
Gamaliel, Rabi

cucu Hillel

Gandhi  
Gangraena or a Catalog and Discovery of

*Many of the Errours, Heresies, Blasphemies and pernicious Practices  
of the Sectarians of this time*

Gaon, Hai  
Gelombang Kebangkitan  
George, St.  
Gereja Katolik Roma  
de Gerson, Jean  
Gestapo  
Gertrude yang Agung  
getik

(dunia material fisik)

Getsemani  
Al-Ghazali, Abu Hamid

juga berpengaruh terhadap Yudaisme

mengalami depresi klinis

pengikut setia —

*ghetto*  
Gibbon, Edward  
Ginzberg, Asher  
Gnostik, kaum  
*gnostikoi*  
Godot  
Gomer

belum menjadi *esheth zeuunim*

Gordon, Aaron David  
*The Gospels of Christian Atheism*  
*goyim*

orang non-Yahudi

gravitasi, gaya  
*De Gravitatione et Aequipondio Fluidorum*

Great Awakening  
*Greater Apology for the Holy Images*  
Gregoras, Nicephoras  
Gregory Akindynos  
Gregory dari Nazianzus  
Gregory Palamas, Uskup Besar Saloniki  
Gregory, Paus yang Agung  
Gregory, Uskup Nyssa  
Grenada, kejatuhan  
Grünewald, Matthias  
*The Guide for the Perplexed of Our Time*  
Gunung Sinai  
Gunung Tabor

## **Habad**

latihan-latihan mistik —  
Habil oleh Kabil, pembunuhan  
hadis  
qudsi  
*hagshamah*  
Hajar, Siti  
haji

ibadah —  
jamaah —

*hajj*  
Halevi  
Al-Hallaj (lihat juga Husain ibn Manshur)  
seruan ekstatik —  
Hamid Al-Din Kirmani  
Hamilton, William  
*hanif*  
hanifiyyah  
agama asli Ibrahim  
*Al-Haqq*  
Haran

Hardy, Thomas

harem

Hari Kiamat

Harun

Hasan Al-Bashri

Hasan ibn Tsabit

Hasidik, Rabi

ajaran —

Hasidim

akan berusaha untuk mengikuti

Zaddik

Hasidisme

bangkitnya —

kegembiraan emosional —

*Haskalah*

Hasyim, Klan

hati yang waspada dan terbuka

Hawa

kisah penciptaan —

Hawking, Stephen

Hayim, Nehemiah

Hayyim dari Volozhin, Rabi

Hegel, Georg Wilhelm

pandangan — yang sangat tidak akurat tentang Yudaisme

Heidegger, Martin

Heimart, Alan

Heinrich, Paul

Helenisasi atas Yerusalem

Helenisme  
Helenistik, filsafat  
Hening  
Herzl, Theodor  
Heschel, Abraham Joshua  
hesychast

visual pengalaman mistik para —

*hesychast* Yunani, para  
*hesychia*  
Hijrah, peristiwa  
*al-hikmah al-masyriqiyyah*, “Filsafat Timur”  
Hikmah Al-Isyraq  
Hikmat

ilahi  
Salomo  
(*sophia*)  
Tuhan  
Tuhan telah menciptakan — sejak dulu

Hilkia  
Hillel

Hukum Emas  
Rabi — yang Tua

Hilton, Walter  
Hindu  
Hinduisme  
Hira, Gua  
Hiroshima  
Hirsch, Samuel  
*History of the Churches from the Beginning of the New Testament to 1688*  
Hisyam ibn Hakim  
Hitler, Adolf



perang melawan —

Hodgson, Marshall G.S.

*Hokhmah*

*Hokhmah ha-Tseruf* (Ilmu tentang Kombinasi Huruf)

Holbach

Holmes

Holocaust

Nazi

Holy Club

Holy Grail, legenda

Homer

*homoiousion*

*homooousion* (secara harfiah berarti “dibuat dari bahan yang sama”)

yang kontroversial

*Honest to God*

Hooker, Richard

Horkheimer, Max

Hosea

ramalan —

Al-Huayan Al-Karabisi

Hubal, Dewa

Hud, Nabi

*hujjah*

*Hujjatul Wada'* (Haji Perpisahan)

Hukum Musa, melanggar

Hulda, nabi perempuan

humanisme liberal

Hume, David

Huna, Rabi, 127

Husain ibn Ali

figur tragis —  
kematian — yang tragis  
syahid —

Husain ibn Manshur (lihat juga Al-Hallaj)  
*Hymns of Divine Love*  
*hypostases*

**‘ilm**  
yang autoritatif  
i‘tazala  
Ibn Al-Arabi

ajaran —  
dijuluki Syaikh Al-Akbar  
monisme —

Sirhindi menentang tradisi mistik —  
Ibn Hanbal

posisi —

Ibn Ishaq  
Ibn Rusyd  
Ibn Sina

angelologi —  
dalil —

Ibn Taymiyah  
Ibn Al-Qayim Al-Jawziyah  
Ibrahim  
agama asli —  
Ibrani, bahasa  
*The Idea of the Holy*  
Idris, Nabi  
ihram, pakaian  
ijtihad, prinsip

Ikhwan Al-Shafa, Persaudaraan Suci  
ikonoklasme yang sehat  
ikonoklastik

kaum —  
sikap —

*ilah*  
*Iliad*

sarat dengan epifani

*imaginativa*  
imajinasi  
kreatif  
merupakan daya utama dalam beragama,  
Imamat dan Bilangan  
Imamologi Syiah  
iman

adalah pertaruhan  
adalah “sejenis pengetahuan dan  
kegelapan”  
di dalam hati  
kehilangan —  
menciptakan — pada makna  
kehidupan,  
mendefinisikan — sebagai  
penegasan  
akal  
mendefinisikan — sebagai  
tindakan  
pertentangan antara — dan akal,  
sains adalah musuh —

“iman” sebagai “kepercayaan yang benar”,

identifikasi  
imitatio dei  
*The Imitation of Christ*  
*In Memoriam*  
Indian Amerika, orang suci  
individuasi, bentuk tertinggi  
individualisme

arti penting —  
telah menjadi bentuk keberhalaan baru di Barat

Injil  
Injil Markus

yang baru

Injil Matius  
Injil Yohanes  
penulis —  
Inkarnasi  
doktrin —  
Paradoks

perkembangan kepercayaan Kristen tentang —  
teologi

Inkarnasi dan Trinitas  
inkarnasi Tuhan, Frank adalah  
Inkuisisi Kontra Reformasi  
insan al-kamil  
*The Institutes of the Christian Religion*  
*Institutions of Ecclesiastical History*  
Intelektualisme Muslim  
*Intentions of Aristotle's Metaphysics*  
*Introduction to Metaphysics*  
intuisi

pentingnya —

Iqbal, Sir Muhammad  
iqra’!  
Iran

menjelang revolusi —  
pra-Islam

Irenaeus, Uskup Lyons  
Isa, Nabi  
Isfahan  
Ishak

sebuah nama yang bisa diartikan “tertawa”

Ishmael, Rabi  
Islam

adalah agama kesuksesan  
awal kedatangan — yang unik  
dalam sejarah  
bentuk — asketik  
berkembang karena adanya kontak  
dengan peradaban lain  
dapat ditafsirkan ke dalam sejumlah  
cara yang berbeda  
kemunduran — di India

Islam (lanjutan)

lahir dari pengalaman Semitik  
menjelaskan — sebagai sebuah  
kepercayaan  
menyatukan Aristoteles dengan  
ajaran —  
menyelinap memasuki jiwaku  
misi —  
misticisme —

pemahaman diri yang mendalam  
juga menjadi inti mistisisme —  
prinsip ajaran —  
Rukun —  
rukun — yang kelima  
yang minoritas

*islâm*

cita-cita —  
kepasrahan eksistensial

Ismail  
kisah — putra sulung Ibrahim  
Ismaili, kaum  
Ismailiyah, prestasi sekte  
Isra' dan Mi'raj, peristiwa  
Israel

Baru  
kepercayaan — kepada Tuhan  
("semoga Tuhan menunjukkan kekuasaannya")  
tiga Patriark —

*isyraq*

disiplin iluminasi —

Isyraqi, aliran  
Isytar, Dewi Langit  
Ivan  
Izebel

**Ja'far Al-Shadiq, imam keenam**  
Jacob, tangga  
Jacobs, Louis  
Jacqueline, saudara perempuan Pascal  
jahiliah

*jahiliyyah*

Jamal Al-Din Al-Afghani

James, William

Jamuan Terakhir

Jansen, Cornelis

Jansenisme

Jenkins, David

Jerome, Santo

surat-surat —

Jesuit

misionaris — berkeliling dunia

Jibril

di Gua Hira

Malaikat —

Malaikat — cahaya dunia kita

sumber cahaya dan pengetahuan

jihad

jiwa, tiga macam isi

John dari Damaskus

Jonas, Hans

Joseph ibn Saddiq

Joseph ibn Tabul

Joseph Karo

*Journey of the Mind to God*

Joyce, James

Judah Halevi

Judah the Pietist, Rabi

Julian, Dame

Al-Junaid

dari Bagdad

Jung, C.G.

konsepsi — tentang ketidaksadaran  
kolektif  
konsepsi — tentang Tuhan

Justin dari Kaisarea

Justinian, Kaisar

Al-Juwaini, seorang teolog Asy'ariah

terkemuka

**ka, sisipan**

Ka'bah

Ibrahim dan Ismail mendirikan —

Kabbalah,

baru dari Safed  
disiplin —  
disiplin esoterik —  
Isaac Luria  
kontemplasi —  
Lurianik  
mistisisme Yahudi baru  
pertumbuhan bentuk baru —

Kabbalis

kaum —  
Safed

Kabbalis Yahudi

para —



Kabbalisme baru, bentuk  
Kabbalistik

kesatuan simbol —  
metafora —  
metode tafsir —

*kaddosh*

Kahane, Rabi Meir

*kahin*

kalam

metode —  
tradisi —

Kalonymos, keluarga

Kalvari

Kanaan

agama pagan kuno —  
dewa-dewa — selain Yahweh  
nama Tuhan Tertinggi — terekam  
dalam nama-nama berbahasa  
Ibrani  
orang —

Kanaan kuno

agama orang —  
masyarakat —  
orang —

Kanan Baru

Kant, Immanuel

Kant dan Spinoza, abstraksi ilmiah

Kapadokia

tiga teolog terkemuka dari —

Kapadokian  
Karbala, Padang  
Karmel, biarawati ordo  
Kartage  
katharsis  
Katolik

spiritualitas —

kawwanah  
Keats, John  
Kebangkitan Agung  
kelipoth  
membebaskan —  
Kemal, Mustafa (lihat juga Kemal Atatürk)  
*kenosis*  
Kerajaan Allah sudah dekat  
*kerygma*

dengan dogma  
mengubah — menjadi dogma

*kerygmatic*

kebenaran —  
kualitas-kualitas —

Khadijah  
Khidir, murid  
Al-Khidr Husain  
Khomeini, Ayatullah  
khulafa' al-rasyidun  
Al-Khusraw, Nasiri  
kibbutzim  
Kierkegaard, Soren  
Al-Kindi, Yaqub bin Ishaq  
*Kitab Al-Isyarat*  
kitab suci, pemahaman harfiah tentang

Konsili Nicaea  
Kohn, Benjamin  
Konsili Trent  
Konstantin, Kaisar  
Konstantinopel  
Kook, Abraham Isaac  
kosmologi modern  
kredo sosial yang revolusioner  
Krishna

karakter —  
segalanya berlari menuju —

Kristen

Anglikan  
*fundamentalisme* —  
Gnostik  
Liberal

menjauhkan — dari misteri  
Nestorian  
Platonisme —  
radikal  
sejarahwan — Palestina  
spiritualitas —  
teologi —  
tokoh-tokoh skolastik —  
versi Calvin

Kristen Barat

memandang Trinitas sebagai sebuah doktrin yang pelik

Kristen Ortodoks Yunani

orang —

Kristus

citra penyaliban —  
logos yang mendaging  
pengurbanan —

Krochmal, Nachman

Kung, Hans

*The Kuzari*

*kyrios*

**de Laplace, Pierre-Simon**

*De La Sagesse*

Al-Lat

Lavater, Johann Caspar

*Laws of Ecclesiastical Polity*

Lebanon

Leibniz

Leonides

*Les météores*

*Les Trois Vérités*

Lessius, Leonard

pendekatan rasionalistik

*A Letter to the Blind for the Use of Those*

*Who See*

Leveler

Leviathan

Levi ben Gershom

Lewis, C.S.

*Life of Anthony*

*Life of Moses*

*The Light and Dark Sides of God*

*Lincoln College, Oxford*

*Lines Composed a Few Miles above Tintern*

Abbey

Lo-Ami (Bukan Umat-Ku)

Lo-Ruhama (Yang tak Disayangi)

logoi

*logos*

atau akal ilahi

Firman

inkarnasi —

Kristus adalah —

Kristus sang —

Lonergan, Bernard

Lorenzo Valla

Louis, Massignon

Louis VII, Raja

Loyola, Ignatius

Lueger, Karl

Lukas

menyatakan bahwa Yesus dan

Yohanes

sebenarnya saling

berhubungan

Luria, Isaac

doktrin tsimtsum —

mitos-mitos

Luther, Martin

Lyall, Sir Alfred

Lyell, Charles

*Lyrical Ballads*

**Al-Ma'mun Khalifah**

*Ma'aseh Bereshit*

Ma'aseh Merkavah  
MacDonald, George  
Macquarrie, John  
Macras, biara kecil St.  
Madinah

kaum Muslim awal di —  
kaum wanita —  
menentang kultus terhadap makam Nabi di —  
orang-orang Yahudi —  
permusuhan orang Yahudi —

Al-Mahdi, paham tentang  
Maimonides  
tampaknya juga merupakan  
seorang mistikus  
Makkah

dengan Ka'bahnya  
etos kapitalistik —  
jamaah haji ke —  
keruntuhan moral yang mengkhawatirkan di —  
mulai berdakwah di —  
ziarah ke —

malaikat  
Malka Kadisha  
mana  
atau "kesucian" Yahweh  
*mana* (lanjutan)

kekuatan —  
kekuatan suci atau —

Manasye, Raja  
Manat  
Manicheisme

Manusia Sempurna  
Manusia Super

citra —  
kelahiran —

Mar Sabbas, biara  
Mara, setan  
Marcellus, Uskup Ankira  
Marcion  
ajaran-ajaran —  
doktrin —  
Marguerite-Marie Alacoque  
Maria

Bunda —  
memvisualisasikan Perawan —  
Perawan —

Markus  
Marquis de Sade  
Masnawi  
Marranos, kaum  
Marxis

mimpi-mimpi —  
“Tuhan” rentan terhadap kritik —

Marx, Karl  
Masjidil Aqsha di Yerusalem  
*maskilim*  
*Massiach*  
Massignon, Louis  
Maulawiyah  
Maximilla  
Maximus the Confessor  
Mayer, John Friedmann

Mazhab Kehampaan  
Mazmur kadang kala menyebut Daud atau

Mesias “anak Tuhan”

meditasi  
Melanchthon, Philipp  
*Memoria*, memori  
*Memra* (Firman)  
Mendelssohn, Moses  
menok

(wilayah langit)

Mercury, St.  
Merleau-Ponty, Maurice  
Mersenne, Marin  
Mesias

(Al-Masih)  
sang —

Meslier, Jean  
*Metaphysics*  
Metodis  
kaum —  
mi’raj  
Midian

sebuah kawasan yang kini disebut  
Yordania

Mikail, Malaikat  
Milton, John  
Mir Abu Al-Qasim Findiriski  
Mir Damad  
mishnah  
misteri



hanya akan membawa kepada  
“tirani dan takhayul”

mistisisme

adalah “benih dari seluruh seni dan sains sejati”

bahaya —

Ikhwan Al-Shafa juga memadukan

sains dan —

Isyraqi Suhrawardi masih dipraktikkan  
di Iran

kesekawanan antara — radikal dengan ateisme

Lurianis

Mahkota

memusuhi —

Plato

sebagai bentuk spiritualitas

sering dikaitkan dengan orang aneh

tersingkirnya —

visi-visi — Mahkota Yahudi

*Misykat Al-Anwar*

mitologi kuno

mitos

berarti sesuatu yang tidak benar

Lurianik tentang percikan ilahi

penciptaan

tentang kemajuan

*tsimtsum*

*mitzvah*, kewajiban agama

*mitzvot*

penunaian —

*modernisasi*

atas nama —  
esensi proses — di Eropa dan  
Amerika

proses — menimbulkan serangkaian  
perubahan besar di dunia Barat

*modernitas*

dehumanisasi —  
mempercepat transisi ke arah —

Moghul

jatuhnya kerajaan —  
menaklukkan India

Mongol

bencana semacam invasi —  
invasi kaum —  
orang —

Monica  
monoteisme

primitif  
versi baru —

Montaigne, Michael

Montanisme

Montanus

Moravia, misionaris sekte

Al-Morawi, sekte Berber fanatik

More, Thomas

Moriscos

*Morning Hours*

Moses ben Jacob Cordovero  
Moses Teitelbaum  
Mosheim, Johann Lorenz von  
Mu‘tazilah  
Muhammad Saw., Nabi

adalah Manusia Sempurna bagi generasinya

Muhammad Saw., Nabi (lanjutan)

adalah seorang jenius yang sangat luar biasa  
adalah seorang pemimpin yang  
persis seperti dimaksudkan  
Plato

citra negatif tentang — dan agamanya  
di Ka‘bah  
idealisme —  
kebencian Barat terhadap — dan  
agamanya  
kelahiran —  
kenabian —  
kenaikan — ke langit  
ketika menerima wahyu  
keyakinan —  
mendorong wanita untuk berperan  
aktif dalam urusan-urusan *ummah*  
mengetahui bahwa monoteisme  
bertentangan dengan tribalisme  
merasakan wahyu sebagai ketegangan yang begitu besar  
merupakan figur dengan keberhasilan yang mengagumkan  
merupakan seorang jenius politik sekaligus spiritual  
mulai mendakwahi kaum Quraisy  
pengikut — diperintahkan untuk menunaikan ibadah shalat

penolakan Yahudi terhadap —  
penulis biografi awal —  
perhatian utama —

Al-Quran diwahyukan kepada —secara sepenggal-sepenggal

risalah kenabian —

sebagai penyair dan nabi

secara mutlak menolak berkompromi

dengan kaum Quraisy dalam soal keberhalaan

sejak awal — tidak pernah bermaksud

menjadi seorang pemimpin politik

telah langsung menerobos ke dalam inti monoteisme historis

telah menerima wahyu

tidak harus membuktikan eksistensi Tuhan kepada kaum Quraisy

wafat

Muhammad Abduh

Muhammad ibn Abdullah

Muhammad ibn Ishaq

Muhammad ibn Al-Wahhab

Muhammad ibn Saud

Muhyiddin Ibn Al-Arabi (lihat juga Ibn Al-Arabi)

mukjizat

Mulla Shadra

(lihat juga Shadr Al-Din Syirazi)

Al-Munqidz min Al-Dhalal

murtad

muruwah

sangat menekankan egalitarianisme

Musa

dari Leon

di Gunung Sinai

di Semak Menyala

Musa (lanjutan)

di Sinai

hukum-hukum —

ketika Tuhan berseru kepada —  
ketika — melihat Semak Menyala  
ketika Tuhan membimbing —  
kisah naiknya — ke Gunung Sinai  
menerima daftar perintah Tuhan  
dari Gunung Sinai  
menerima Taurat  
pembimbing spiritual —  
penampakan pertama Yahweh  
kepada —  
pidato perpisahan — kepada anak-anak  
Israel  
Tuhan —  
turun dari gunung  
Yahweh menampakkan diri kepada  
— di Gunung Sinai  
yang partisan

Musa ibn Maimun, Rabi  
muslim  
Muslim ibn Al-Hijjaj Al-Qusyairi  
Muslim Persia, kaum  
musteion yang artinya menutup mata atau mulut  
*mysterium itu fascinans sekaligus terrible*  
*mysterium terribile et fascinans*

## **Nabi**

esensi ajaran — dan empat khalifah pertama  
pakaian kegemaran —

Nabupolasar dari Babilonia, Raja  
nadzir, pemberi peringatan  
Nagarjana  
Nahum dari Chernobyl, Rabi Menahem  
Nakhlah  
Namak, Guru

Napoleon  
Nashe, Thomas  
Nasiruddin, Syah  
Nathan

dari Gaza

Naylor, James  
Nazareth

Yesus dari — adalah Tuhan

Nazi

pembantaian —

Nebukadnezar

penghancuran Yerusalem oleh —

Needham, John Turbeville  
Neoplatonis, konsepsi ketuhanan  
Neoplatonisme

pandangan-pandangan —

neraka dan surga  
Nestorius  
Newfoundland, kolonisasi  
Newton, Isaac

agama ilmiah —  
kosmologi —  
obsesi —  
tidak tertarik untuk mengkaji misteri

New York dijuluki Burned-Over District  
Nicaea

sinode di —

Nicene, Kredo

Nicholas

niddah

Nietzsche, Friedrich

ateisme heroik

“si gila” —

teori-teori —

*nirvana*

akhir semua nestapa

realitas impersonal —

secara harfiah berarti “padam” atau  
“usai”

Nizam

de Nobili, Robert

Noris, Henry

*nous*

Nuh, Nabi

*numina* (ruh-ruh)

Al-Nur

Al-Nur, Surah

*al-nur al-Muhammad*

**Oedipus**

oikumene (dunia berperadaban)

dunia —

kebudayaan —

Old Man in the Sky

On Christian Doctrine

On Religion, Speeches to its Cultural Despisers

Origen

dan Clement dari Aleksandria

*The Origin of the Ide of God*

The Origin of Species

Otto, Rudolf

ousia, hakikat ilahi

Outler, Albert C.

**Pahlavi, Syah Muhammad Reza**

Palamas

panteisme

Pantekosta

perayaan —

pertama

paradigma

Brahman-Atman

Paradise Lost

Paradiso

parousia

Pascal, Blaise

Decartes merasa terasing dari dunia

sebagaimana halnya —

implikasi pendekatan — terhadap

persoalan eksistensi Tuhan

sisi gelap spiritualitas —

Pater, Walter

Patrick, doa terkenal dari St.

Paulus, St.

gereja yang didirikan oleh — setelah kematian Yesus

himne —

pendiri sejati agama Kristen

penulis Kristen

rasul —

surat-surat — kepada Jemaat di



Kolose dan Efesus

Paulus, St. (lanjutan)

tidak pernah menyebut Yesus sebagai “Tuhan”

Paulus dari Samosata, Uskup Antiokhia

de Paul, Vincent

Paus Innocent VIII

Paus Urban II

Pencerahan

para filosof —

pengetahuan, sebuah proses transformasi

Penggerak Pertama, eksistensi

Penggerak yang Tak Digerakkan

konsep —

Pensées

tulisan Pascal tentang masalah-masalah agama

Pensées Philosophiques

Pentateukh, Lima Kitab Musa

Perang Salib

II pada tahun 1146

tahun 1096-1099

Perjanjian “Lama”

Perjanjian Baru

para penulis —

personae

Petrarch, Francesco

Petrus

Phaedon  
*The Phenomenology of Mind*  
Philo

dari Aleksandria  
konsepsi — tentang Tuhan

*philosophes*  
*Philosophiae Naturalis Principia*  
*Philosophical Dictionary*  
*The Philosophical Origins of Gentile Theology*  
*Philosophy*  
*phronesis*  
*Physics*  
Pietist  
kaum —  
Pindar  
pir  
guru sufi  
*pisteno*  
*A Plain Account of Genuine Christianity*  
Plato

gagasan —  
menjuluki — sebagai Musa Atena  
percaya bahwa alam semesta pada dasarnya rasional  
yakin bahwa alam ilahiah itu statis dan tak berubah

Plato dan Aristoteles, rasionalisme  
Platonis, didominasi ide-ide  
Platonisme

memasukkan — ke dalam agama  
Semitik Yahweh

Pleroma  
mewakili sebuah peta jiwa  
Plotinus

kembali ke mitos emanasi kuno  
visi Neoplatonis dari —

Pococke, Edward  
Pontus, Evagrius  
Portinari, Beatrice  
Portrait of the Artist as a Young Man  
Positivis, kaum  
Positivisme Logis  
pragmatisme selalu menjadi satu faktor

dalam sejarah Tuhan

Prajna-paramitha Sutras  
prasangka  
Primo, Samuel  
Principia  
Principles of Geology  
Priscilla  
*The Problem of Unbelief in the Sixteenth  
Century*  
Proclus  
prosopon  
psyche  
Puritanisme  
*The Pursuit of the Millennium, Revolutionary Millennarians and Mystical  
Anarchists of the Middle Ages*  
Pythagoras

**qiyas**  
Quaker  
pengikut —  
sekte —  
Qudaid  
Querido, Jacob  
Qui est, “Dia Yang Ada”

Quincey, Samuel  
Qum, kota suci

menjadi alternatif

Qumran, sekte  
Quraisy

kaum —  
perpecahan dengan kaum —

Al-Quran

basis moralitas —  
bersifat sentral bagi spiritualitas Islam  
bukan makhluk  
cita-cita tauhid di dalam —  
dan hadis berbicara tentang surga  
neraka, atau singgasana Tuhan

itu *qadim*  
kisah-kisah —

keindahan kata-kata —  
makna batin —  
membaca — secara harfiah  
menetapkan terwujudnya kasih sayang  
menuntut pembaruan dan perbaikan  
diri terus-menerus  
menyatakan bahwa “tak ada  
paksaan dalam beragama”  
pembacaan simbolik atas —  
penafsiran simbolik —  
penciptaan merupakan ajaran inti —  
pesan moral —  
pesan sosialis —  
polemik tentang bangsa Yahudi di dalam —

secara tegas melarang pembunuhan anak-anak perempuan  
selalu menekankan perlunya penggunaan akal

Al-Quran (lanjutan)

semangat asli —  
surah awal di dalam —  
tidak mengajarkan sesuatu yang  
baru kepada kaum Quraisy  
visi —  
visi — tentang realitas  
watak simbolik wacana —  
yang memiliki gaya bahasa padat

*quthb*

tiang penyangga utama

**Rabiah**

*Radical Theology and the Death of God*

*Rahaf Al-Aql*

Rahner, Jesuit Karl

Ramadhan, bulan

Ranter

sekte —

rasail

Rayy di Iran

Reagan, pemerintahan

*Real Presences: Is There Anything in What*

*We say?*

*recollection*

reformasi

Katolik

Protestan di Eropa

*Religion and the American Mind; From the Great Awakening to the  
Revolution*

*The Religious Philosophy of the Jews*

*The Religion of Reason Drawn from the Sources of Judaism*

*The Religion of the Spirit*

Reimarus, Hermann Samuel

Renaissans

Barat

Italia

Renan, Ernest

*Republic*

Revolusi Prancis

*De Revolutionibus*

Reza Khan

Ricci, Matteo

Rig Veda

Ritschl, Albrecht

Robbins, John

Roh Kudus

turun kepada Rabi Yohannan

Rolle, Richard

Roper, Hugh Trevor

Rorigo, Abraham

Rosenzweig, Franz

Royal Society di London

*ruach elohim*

Rubenstein, Richard

“ruh kenabian”

*Rules for the Discernment of Spirits*

Rumi, Jalaluddin

**Saadia bin Yoseph**

Saadia Gaon

Sabbath, doa-doa hari

Sabbatarian

kaum —

Sabbatarianisme

Sabbatical, jeda

sabil  
Sabtu, pentingnya istirahat di hari  
Saccus, Ammonius  
*safsafah*, skeptisisme  
sains modern  
Saleh, Nabi  
Salman Rushdie, kasus tragis  
Salomo, Raja (lihat juga Nabi Sulaiman)  
Salutati, Coluccio  
Sammai, aliran  
Samuel the Elder, Rabi  
Sapi Emas, menyembah  
Sarah  
Sargon II, Raja  
Sartre, Jean-Paul  
Saulus dari Tarsus  
Saunderson, Nicholas  
*The Sayings of The Fathers*  
sayyid  
Schleiermacher, Friedrich

Protestantisme Liberal —

Schlonsky, Avraham  
Schmidt, Wilhelm

teori —

Scholem, Gershom  
Schopenhauer, Arthur  
Schuon, Frithjof  
sebutan sebagai “sufi”  
*The Secular Meaning of the Gospel*  
*Sefer ha-Yirah*  
*Sefer Hasidim*  
*Sefer Yezirah* (Kitab Penciptaan)  
*sefirah*  
*sefiroth*

misteri —

sekularisme

Barat

semitisme

kekejaman anti — di Rusia

Semitisme Eropa, anti  
Sephardik

Sabbatarian berkembang di komunitas —

Sephardim

kaum —  
pengusiran kaum — dari Spanyol

Sepuluh Perintah  
Servetus, Michael

peristiwa eksekusi —

setan

citra — yang menyeramkan  
dikuasai —  
kekuatan —  
kemampuan untuk melawan —  
musuh umat manusia  
potret —  
sekutu —

Shabbetai Zevi

kasus —  
kemurtadan —



misteri —  
murtadnya —

Shadr Al-Din Syirazi  
*shakan*  
Shaker  
shalat

dengan berkiblat ke Ka'bah  
melaksanakan — secara rahasia  
menghadap ke Yerusalem sebagaimana  
kaum Yahudi dan Kristen

Shaman, kaum  
Al-Shamad  
Shammai yang Tua  
Shekinah

inkarnasi —

Shema  
Shevirath  
*Shiur Qomah*  
Shneur Zalman, Rabi  
*Shuf*  
Siddharta Gautama  
sihir

kegilaan terhadap —  
merajalela di seantero Eropa

Sikhisme  
Simeon ben Yohai  
Sinai, Gunung

kemunculan Yahweh di —  
kisah di —

*A Single Eye*

skeptisisme modern, periode

skizofrenia

*Slowa Panskie* (Firman-Firman Tuhan)

Small Catechism

Smith, Wilfred Cantwell

Society of Friends

Society of Jesus

Socinus, Faustus

sod haelohut, “misteri ketuhanan”

Sokrates

upaya membela —

Solomon Alkabaz

Solomon ibn Gabirol

*Songs of Innocence and Experience*

*Sophia*

(Hikmat)

Sophocles

Sozomenos

Spencer, Herbert

Spenser

Spinoza, Baruch

panteisme filosofis —

sebagai pahlawan modernitas

spirit Al-Quran yang lebih terbuka dan rasional, kembali kepada

*Spiritual Exercises*

spiritualitas

Buddha

Eropa Baru

Puritan

spontanitas

kebebasan dan —

Sretaketu

Steiner, George

Stoa

ajaran —

kaum —

mazhab —

Strasbourg, Uskup

Studius, biara

Suetonius, Gaius

sufi

kaum —

keyakinan —

pengalaman mistik kaum —

Swiss

yang mengalami fana

Sufi Muslim, kaum

sufisme

aliran —

bawah tanah

bentuk spiritualitas Muslim yang

paling autentik

bentuk — yang lebih imajinatif dan

intelligen

cinta kepada Tuhan menjadi ciri

khas —

contoh pengaruh —

disiplin mistikal —

kemunduran —

pendiri —

Sumeria mencipta aksara cuneiform, orang  
*Summa Desiderantes*  
*Summa Theologiae*  
Sung di Cina, kebangkitan Dinasti  
Sunnah  
Sunnah dan Syiah  
Sunni

awal permusuhan antara Syiah dan —  
dan Syiah harus mencari suatu titik  
temu  
doktrin-doktrin —  
perpecahan — dan Syii  
surga  
Suso, Henry  
Syafawi

Dinasti —  
kebangkitan — di Iran dan Asia Tengah  
Syah Waliullah  
syahadat

kalimat —  
“*syaitan*”  
Syamsuddin, 365  
Syiah,

Ali (para pengikut Ali)  
Dua Belas  
Dua Belas Imam  
imam —  
memuja para imam mereka sebagai  
Gerbang menuju Tuhan  
mengembangkan gagasan lebih  
dekat kepada konsep Inkarnasi  
Kristen  
para imam —  
taktik-taktik revolusioner —

telah berkembang menjadi tradisi  
yang canggih  
Tujuh  
Syiah Ismailiyah

telaah batini —  
Syiisme  
*syirk*  
*The System of Nature: or Laws of the Moral and Physical World*  
Syiwa

dan Wishnu, dua dewa Weda yang terpenting  
Symeon  
Symposium

**ta'wil**  
Tabor, Gunung  
Tabut Perjanjian

di dalam Bait Suci tersimpan —  
kisah-kisah kuno tentang —  
*Tahafut Al-Falasifah*  
Talmud  
Rabi —  
Tanah yang Dijanjikan

bagi orang Israel kuno  
tannaim  
tarekat sufi  
targums  
*Al-Tauhid*  
Tauler, Johannes  
Taurat

di Sinai  
kini diturunkan ke bumi dari sebuah  
ketinggian  
Musa

pewahyuan — di Gunung Sinai  
yang lama sudah mati  
*tawhid-e-ilahi*  
*tehôm*  
Teilhard de Chardin, Pierre  
*Tel Aviv* (Bukit Musim Semi)  
Tennyson, Alfred Lord  
teofani  
teokrasi  
teologi

Proses  
Salib  
Trinitarian  
Trinitarian Agustinus

teori  
evolusi  
Midianite  
Teresa Avila, St.  
Tertullian  
*tfillin*  
Al-Thabari  
Thaif  
thariqah  
*The Theatre of God's Judgement*  
Theodore

Uskup Mopsuestia di Sisilia

*A Theologico-Political Treatise*  
*theoria kontemplasi*  
theurgy

dari Proclus, istilah

Thomas à Kempis  
Thomist Prochoros Cydone

*The Threefold Way*

*Thus Spoke Zarathustra*

Tiga dalam Satu, kontemplasi tentang  
tiga oknum

Tiglat-Pileser III, Raja Asyur

*Tikkun*

Tillich, Paul

Tindal, Matthew

*To Alabius: That There Are not Three Gods*

*tohu u-bohu*

Toland, John

Tolstoy

Toynbee, Arnold

*Tract on Ecstasy*

Trembley, Abraham

trinitarianisme

Agustinus

melepas — Yunani

Trinitas

dogma —

doktrin —

doktrin — dan Inkarnasi

Trinitas (lanjutan)

doktrin — Kristen

doktrin — yang asing

doktrin — yang transpersonal

hanya bisa dipahami sebagai sebuah

pengalaman mistik atau spiritual

iman

interpretasi politik terhadap doktrin —

masalah —

menolak doktrin —

misteri —  
misteri semacam —  
orang Hindu mengembangkan  
sejenis —  
Roh kudus sebagai kesatuan dasar  
di dalam —  
studi teologis tentang doktrin —

*De Trinitate*

*tsimtsum*

Tuhan

adalah cahaya  
Alkitab  
apakah gagasan tentang — itu  
mempunyai makna  
argumen teleologis kuno tentang  
eksistensi —  
Barat masih merasa bahwa — adalah  
sebuah beban  
bukan sekadar bermain dadu  
“bukti-bukti” lama tentang eksistensi —  
dalam konsepsi Luther dicirikan oleh kemurkaan

dapat dijangkau oleh semua manusia  
di atas Tuhan  
eksistensi —  
gagasan revolusioner tentang —  
hanyalah hasil proyeksi manusia  
hidup adalah dialog tanpa akhir  
dengan —  
hypostases —  
identik dengan misteri yang sangat  
luar biasa  
ide tentang — yang bersifat personal  
imanensi —  
itu Satu



kaum mistik  
kedaulatan mutlak —  
“melihat” — dalam bentuk manusia  
membuktikan eksistensi —  
membutuhkan manusia  
menegur Musa  
orang Yunani  
ousia  
para filosof  
pemahaman tradisional tentang —  
pendakian menuju —  
penemuan-penemuan Darwin  
sangat berbahaya bagi ide tentang —  
penggambaran tentang —  
penyatuan dengan —  
Tuhan (lanjutan)

Plato  
prospek hidup tanpa —  
Al-Quran menghadirkan — di dalam pikiran  
rahasia — di alam semesta  
sebagai *Big Brother*  
sebagai “perilaku” dunia atau sebuah “peristiwa”

sejarah telah wafat untuk selamanya di Auschwitz  
sembilan puluh sembilan nama atau sifat —  
*status quo*  
sudah mati  
tak ada manfaatnya mencoba membuktikan eksistensi — secara logis  
tanpa ide tentang — takkan ada makna  
tidak memadainya bahasa untuk menyampaikan misteri —  
visi baru tentang —  
watak paradoks —  
wujud sederhana tempat seluruh realitas majemuk bergantung adalah  
apa yang disebut agama sebagai —  
yang pemaarah  
yang personal

yang tak mampu memikat imajinasi  
Tuhan adalah Akal Murni

para faylasuf percaya bahwa —

tujuh langit, penampakan tentang  
tujuh lapis langit  
Tunis, kekhalifahan di  
Turki Usmani  
*The Tyger*  
*tzitzit*

**Ubaidillah ibn Jahsy**  
Uddalaka  
Umar ibn Khattab

kisah konversi —

Umat Pilihan Tuhan  
Umayyah

Dinasti —

*ummah*  
Upanishads

para guru —  
telah mengembangkan sebuah konsep ketuhanan khas

Urquhart, Colin  
Uskup Agung Canterbury  
Usman ibn Affan  
Al-Uzza

**Valentinus**  
Vaughan, William  
Vedanta: penutup Weda  
The Venture of Islam, Conscience and

*History in a World Civilisation*

Vilna, Gaon  
visi Al-Quran  
Visitasi, ordo  
Vital, Hayyim  
de Voltaire, François-Marie  
Vulgate, terjemahan Alkitab berbahasa

Latin dari St. Jerome

***Wahdat Al-Wujud***

*wahdatul wujud*

Wahhabisme

wahyu

adalah peristiwa yang terjadi di dalam jiwanya sendiri  
cara pandang kaum Muslim terhadap —

dan kenabian  
hanya bisa diterima jika dibuktikan akal  
itu sangat sulit diartikulasikan  
kesinambungan —  
ketunggalan agama —  
kompilasi resmi pertama atas —  
konsepsi ketuhanan menurut —  
pertentangan fundamental antara — dan sains  
Tuhan menurut —  
turunnya — yang menyapa kaum wanita  
yang pertama diturunkan

yang unik dan personal

*wajada*

Wajah Allah

Wajah Tuhan

wajd

walaha

Walch, Georg  
wanita, satu-satunya fungsi  
Waraqah ibn Naufal  
Wasil ibn Atha'  
Weda

agama yang diajarkan —  
ajaran —

Wehte, Joseph  
Wesley, John  
westernisasi  
*What is Metaphysics?*  
Whitehead, A.N.  
Whitfield, George  
*Why God Became Man*  
Wiesel, pemenang Hadiah Nobel Elie  
Williams, Daniel Day  
Wingfield, John  
Winstanley, Gerard,  
Wishnu  
*Wittenburg's Innocence of a Double Murder*  
*The World as Will and Idea*  
Wordsworth, William  
wujud

**Xavier, Francis**

**Yahudi**

di Turki  
diaspora mengadopsi Yudaisme  
filsafat spesifik —  
fundamentalis —  
mistikus — kontemporer  
mistisisme awal —  
monoteisme —

Polandia  
spiritualitas —  
visioner

Yehezkiel  
Yahudi Palestina

orang —

Yahudi Sephardik

kaum —  
pengusiran — Spanyol

Yahudi Spanyol, kehancuran  
Yahweh

adalah satu-satunya Tuhan  
dan Asyernya  
ehad  
kultus pagan —  
mengambil alih fungsi Elohim orang Kanaan  
menjadi Tuhan Israel yang definitif

Musa pertama kali melihat — di Midian  
sebagai Pencipta  
yang menjadi YHWH

Yahweh Sabaoth

Dewa para Tentara

Yahwisme  
Yahya Suhrawardi

sering dijuluki Syaikh Al-Isyraq atau Guru Iluminasi  
tradisi mistik —

Yakobus  
Yakub

anak-anak —  
bergulat dengan malaikat  
cucu Abraham  
mengalami sejumlah epifani

Yatsrib

hijrah ke —

Yazid  
Yehezkiel

imam bernama —  
makna penampakan aneh yang  
dialami —  
menggambarkan Yahweh  
pengalaman aneh —

Yehova, pantulan kemuliaan  
Yeremia

bertemu sekelompok Yahudi  
penderitaan —

Yerobeam II, kematian Raja  
Yerusalem

kejatuhan —  
pengepungan —  
wafatnya Yesus di —

Yesaya

bukanlah Buddha  
Kedua  
nabi Yeremia membangkitkan

perspektif ikonoklastik —  
pengalaman — melihat Yahweh  
penggambaran — tentang Yahweh  
sabda —

telah mengalami perasaan *numinous*  
visi kenabian —

## Yesus

adalah kudus  
adalah seorang Mesias  
agama murni —  
awal karier —  
biografi kritis atas —  
dari Nazareth  
di Gunung Tabor  
penyaliban —

## Yesus (lanjutan)

keilahian — merupakan hal yang esensial  
kemuliaan, —  
mukjizat —  
orang Kristen generasi pertama memandang — sebagai seorang  
Musa baru  
pengurbanan — adalah hal yang unik  
ruh —  
sangat sedikit pengetahuan kita tentang —  
sang *logos*  
sendiri tak pernah mengaku sebagai tuhan  
telah menghadirkan sebuah citra tentang Tuhan  
telah menjadi sumber pengalaman  
keagamaan Paulus

## Yesus bin Sirakh

## Yesus Kristus

adalah Tuhan [kyrios]

YHWH

Yizreel

Yoga

Yogi

Yohanes

mempertegas bahwa Yesus adalah *logos*

Yesus pada awalnya merupakan murid — Pembaptis

Yohannan ben Zakkai, Rabi

Yoshua, Rabi

Yosia, Raja

pemerintahan — dari Yehuda

Yotzrenu

Yoyakim, Raja

Yudaisme

dimensi mistik —

karakter moral —

Palestina

telah lahir

unsur metafisika dan spekulasi ke dalam —

Yunani

gagasan — kuno tentang apatheia

metafisika —

rasionalisme —

tragedi —

Yusuf Al-Dijni

**Zaddik**

Zaddikim, atau orang suci

Zaid ibn Amr

zakat dan shalat



Zaman Akal  
Zaman Kapak

ciri agama-agama —  
ciri khas semua agama besar yang tumbuh di —

Zaddik

ideologi baru —  
ideologi-ideologi baru —  
konsep baru tentang Yahweh pada —  
manusia —  
memandang rendah status perempuan

Zaddik (lanjutan)

periode 800-200 SM disebut sebagai —  
risalah nabi-nabi —

Zaman Kegelapan  
Zaman Pencerahan  
Zamzam, mata air suci  
Zarathustra  
Zeitlin, Hillel  
Zen

meditasi — atau Buddhis  
para guru —

Zenobia, Ratu  
zikir  
von Zinzendorf, Count Nikolaus Ludwig  
Zion, 547  
Zionis

kaum —  
tidak lagi membutuhkan Tuhan

Zionisme

ateistik

merupakan akibat dari sosialisme revolusioner

*Zohar*

Zoroaster Magi, kaum

Zoroasterianisme

Zoroasterian Iran kuno, mitos-mitos

Zwingli, Huldrych

[OceanofPDF.com](http://OceanofPDF.com)

## Tentang Penulis



Karen Armstrong, lahir 14 November 1944 di Wildmoor, Worcestershire, Inggris, adalah seorang pemikir orisinal tentang peran agama di dunia modern. Dia telah menulis lebih dari 20 buku tentang keimanan dan agama-agama besar, mempelajari apa kesamaan yang ada dalam Islam, Yahudi dan Kristen, dan bagaimana keimanan kita telah membentuk sejarah dunia dan mengarahkan peristiwa-peristiwa dunia saat ini.

Pernah mengabdikan diri sebagai biarawati Katolik Roma, Karen Armstrong telah menulis dua memoar tentang pengalamannya itu: *Through the Narrow Gate*, tentang kehidupannya di biara selama tujuh tahun, dan *The Spiral Staircase*, tentang pencerahan spiritual yang kemudian dialaminya, ketika dia mengembangkan pendirian ikonoklastik terhadap agama-agama monoteistik utama dan terhadap arus fundamentalisme yang terdapat di dalam ketiganya.

Pada Februari 2008 dia dianugerahi TED Prize dan mulai menggarap Charter for Compassion (Piagam Kasih Sayang), dikreasi oleh publik secara umum dan disusun oleh para pemikir terkemuka Yahudi, Kristen, Islam, Hindu, dan Buddha. Piagam itu ditandatangani pada November 2009 oleh ribuan pemimpin agama maupun non-agama.

Buku-buku yang telah ditulisnya adalah:

- \* *Through the Narrow Gate* (1982)
- \* *The First Christian: Saint Paul's Impact on Christianity* (1983)
- \* *Beginning the World* (1983)

- \* *Tongues of Fire: An Anthology of Religious and Poetic Experience* (1985)
- \* *The Gospel According to Woman: Christianity's Creation of the Sex War in the West* (1986)
- \* *Holy War: The Crusades and their Impact on Today's World* (1988)
- \* *Muhammad: A Biography of the Prophet* (1991)
- \* *The English Mystics of the Fourteenth Century* (1991)
- \* *The End of Silence: Women and the Priesthood* (1993)
- \* *A History of God* (1993), edisi Indonesia *Sejarah Tuhan* (Mizan, 2001)
- \* *Jerusalem: One City, Three Faiths* (1996)
- \* *In the Beginning: A New Interpretation of Genesis* (1996)
- \* *Islam: A Short History* (2000)
- \* *The Battle for God: Fundamentalism in Judaism, Christianity and Islam* (2000), edisi Indonesia *Berperang Demi Tuhan* (Mizan, 2001)
- \* *Buddha* (2001)
- \* *Faith After September 11* (2002)
- \* *The Spiral Staircase* (2004), edisi Indonesia *Menerobos Kegelapan*, (Mizan 2004)
- \* *A Short History of Myth* (2005)
- \* *Muhammad: A Prophet for Our Time* (2006), edisi Indonesia *Muhammad: A Prophet for Our Time* (Mizan, 2007)
- \* *The Great Transformation: The Beginning of Our Religious Traditions* (2006), edisi Indonesia *The Great Transformation* (Mizan, 2006)

\* *The Bible: A Biography* (2007) edisi Indonesia segera diterbitkan oleh Mizan.

\* *The Case for God* (2009), edisi Indonesia *Masa Depan Tuhan* (Mizan, 2011)

\* *Twelve Steps to a Compassionate Life* (2010), edisi Indonesia segera diterbitkan oleh Mizan.

[OceanofPDF.com](http://OceanofPDF.com)